

J. Grimm's Handwritten Manuscript

SIMPLICIANA

Schriften der
Grimmelshausen-Gesellschaft

XXXVIII. Jahrgang | 2016

PETER LANG

Schuld und Sühne in der *Confessio peccatoris* von Fürst Ferenc Rákóczi II.

Die *Confessio peccatoris* von Fürst Ferenc Rákóczi II. gehört zu den wenig bekannten, merkwürdigen Prosawerken der lateinischen Literatur des frühen 18. Jahrhunderts. Die internationale Historiographie registriert den Autor als Leiter des mit der Unterstützung Ludwigs XIV. geführten ungarischen Freiheitskrieges gegen die Habsburger von 1703 bis 1711 und als Gemahl von Charlotte Amalie von Hessen-Rheinfels-Wanfried.¹ Die Komparatisten kennen ihn vor allem aus den *Briefen aus der Türkei* seines Kammerdieners Kelemen Mikes, der mehrere Details aus dem Leben seines Brotgebers im türkischen Exil von 1717 bis zu seinem Tode im Jahre 1735 überliefert hat.² Rákóczis literarische Werke, verfasst vor allem in lateinischer und französischer Sprache, sowie seine umfangreiche Korrespondenz sind zwar zum Großteil in

1 Vgl. Franz Xaver von Krones: *Zur Geschichte Ungarns im Zeitalter Franz Rákóczi's II. Historische Studie nach gedruckten und ungedruckten Quellen*. 2 Bde. Wien 1870 (Archiv für österreichische Geschichte, Abth. 42–43); Karl Theodor von Heigel: *Die Beziehungen des Kurfürsten Max Emanuel von Bayern zu Franz Rakoczy 1703–1715*. In: *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Philologische und Historische Klasse* 1885, Heft 6, S. 117–146; Émile Horn: *François Rákóczi II., Prince de Transylvanie*. Paris 1906; Joseph Joubert: *Un héros Hongrois. François Rakoczy II, Prince de Transylvanie*. Angers 1907; Ladislav Hengelmüller: *Hungary's Fight for National Existence, or the History of the Great Uprising Led by Francis Rakoczy II, 1703–11*. London 1913; ders.: *Franz Rákóczi und sein Kampf für Ungarns Freiheit*. Stuttgart, Berlin 1913; *From Hunyadi to Rákóczi. War and Society in Late Medieval and Early Modern Hungary*. Hrsg. von János M. Bak und Béla K. Király. New York 1982; *Theatrum Europaeum. Die Kronik [sic] des Rákóczi-Freiheitskampfes im Kulturkreis Europas*. Hrsg. von Katalin Mária Kincses und übersetzt von Csilla Tuza. Budapest 2013. – Dieser Aufsatz entstand mit Unterstützung der Alexander von Humboldt-Stiftung. Für wertvolle Hinweise zum Thema und für die sprachlich-stilistische Glättung des Textes danke ich Dieter Breuer (Aachen).

2 Kelemen Mikes: *Briefe aus der Türkei*. Aus dem Ungarischen und mit einem Anhang versehen von Paul Kárpáti. Frankfurt a. M., Leipzig 1999.

mehrsprachigen historisch-kritischen Ausgaben seit Jahrzehnten der Forschung zugänglich,³ sein Name ist jedoch außerhalb eines kleinen Kreises von Spezialisten kaum jemandem vertraut. Der deutschsprachige Leser kann sich über ihn als Autor nur spärliche Informationen einholen.⁴ In Frankreich, wo seine *Mémoires* bereits 1739, sein *Testament politique et morale* 1751 im Druck erschienen sind, ist die Situation etwas besser.⁵

- 3 *Mémoires du prince François II Rákóczi sur la guerre de Hongrie depuis 1703 jusqu'à sa fin*. Avec une postface et des commentaires de Béla Köpeczi, texte établi et appareil critique par Ilona Kovács. Budapest 1978; *Testament politique et moral du prince François II Rákóczi*. Avec une étude et des commentaires de Béla Köpeczi, texte latin établi par István Borzsák, textes français et appareil critique établis par Ilona Kovács. Budapest 1984; *Aspirationes principis Francisci II. Rákóczi / Aspirations du prince François II Rákóczi*. Texte latin établi et annoté par Balázs Déri, texte français établi et annoté par Ilona Kovács, avec des commentaires de Lajos Hopp. Budapest 1994; *Meditationes principis Francisci II. Rákóczi / Méditations du prince François II Rákóczi*. Texte latin établi et annoté par Balázs Déri, texte français établi et annoté par Ilona Kovács, avec une étude et des résumés de Gábor Tüskés. Budapest 1997. *Correspondance diplomatique de François II Rákóczi 1711–1735. Choix de documents*. Publiée par Béla Köpeczi. Budapest 1999; *Correspondance diplomatique relative à la guerre d'indépendance du prince François II Rákóczi (1703–1711). Édition de documents*. Établie par Ferenc Tóth. Paris 2012.
- 4 István Nemeskürty, László Orosz, Béla G. Németh und Attila Tamás: *Handbuch der ungarischen Literatur*. Hrsg. von Tibor Klaniczay. Budapest 1977, S. 99–101; *Vom Besten der alten ungarischen Literatur*. Hrsg. von Tibor Klaniczay. Budapest 1978, S. 236–238; *Geschichte der ungarischen Literatur. Eine historisch-poetologische Darstellung*. Hrsg. von Ernő Kulcsár Szabó. Berlin, Boston 2013, S. 87–88.
- 5 Vgl. z. B. Émile Pillias: *Études sur François II Rákóczi*. Paris 1939; Béla Köpeczi: *La France et la Hongrie au début du XVIIIe siècle*. Budapest 1971; Robert Mandrou: Les écrits mystiques de François II Rákóczi. In: *Nouvelles Études Hongroises* 12 (1977), S. 239–241; Béla Zolnai: Un écrivain français du XVIIIe siècle: le prince François II Rákóczi. In: *Nouvelle Revue de Hongrie* 54 (1936), S. 132–139; ders.: Rákóczi et le royaume national. In: *Nouvelle Revue de Hongrie* 66 (1942), S. 13–20; ders.: François Rákóczi. L'allure de la vie auf temps du Baroque. In: *Nouvelle Revue de Hongrie* 67 (1942), S. 313–322; Vilmos Gyenis: Les „Confessions“ de Rákóczi et la tradition littéraire. In: *Acta Litteraria Academiae Scientiarum Hungaricae* 18 (1976), fasc. 3–4, S. 297–319; Ilona Kovács: Rákóczi, écrivain bilingue. In: *Cahiers de l'Institut Hongrois* 1 (1985), S. 59–72; dies.: L'intervention des copistes dans la genèse des textes de Rákóczi. In: *La Naissance du texte. Archives européennes et production intellectuelle (Préirage)*. Colloque international 23–25 septembre 1987, ensemble réuni par Louis Hay. Paris 1987, S. 221–227; dies.: Exil et littérature. La période 1711–

In der letzten Phase des erfolglosen Freiheitskrieges, in dem mehrere europäische Mächte involviert waren, emigrierte Rákóczi nach Polen. Von dort ging er nach Frankreich, um die Anerkennung der Selbstständigkeit Ungarns und Siebenbürgens bei den Friedensverhandlungen von Utrecht zu erreichen. Seine diesbezüglichen Versuche blieben erfolglos. Im Jahre 1715 wurden der Fürst und seine Gefährten von dem ungarischen Landtag ins Exil geschickt und um ihr Hab und Gut gebracht. 1717 folgte Rákóczi dem Ruf in die Türkei, in der Hoffnung, seine politischen Pläne mit osmanischer Hilfe verwirklichen zu können, seine Erwartungen blieben aber auch diesmal unerfüllt.

Zum Werk

Die in drei Bücher gegliederte *Confessio peccatoris* ist eines der Hauptwerke Rákóczis, das zwischen 1716 und 1720 im französisch-türkischen Exil in lateinischer Sprache entstand.⁶ Im Werk, das eine originelle Mischung von autobiographischen, politischen, geistlichen und anderen Genres, von Typischem und Individuellem darstellt, legt Rákóczi Rechenschaft ab über sein Leben vor Gott und vor sich selbst, wobei auch die zukünftigen Leser und die Möglichkeit einer Veröffentlichung stets mitbedacht werden.⁷ Bereits im zweiten Drittel des 18.

1735 dans l'oeuvre de François II Rákóczi. In: *Cahiers d'Études Hongroises* 7 (1995), S. 20–28.

6 Zu den folgenden Ausführungen vgl. Gábor Tüskés: Psychomachie d'un prince chrétien: Au carrefour de genres autobiographiques et religieux. François II Rákóczi: *Confessio peccatoris*. Première partie. In: *Chroniques de Port-Royal* 66 (2016), S. 401–426.

7 „opus hoc seu Confessio, non copia et textura sententiarum et opinionum aliorum, sed propriorum actorum et peccatorum, ac interni sensus explicatio et coram te, Domine, effusio debuit esse, ut sit simplex et sincera“; „Quisquis horum aliquando lector fueris, spiritum, non literam considera, in charitate explica“. *Principis Francisci II. Rákóczi Confessiones et Aspirationes Principis Christiani*. E codice Bibliothecae Nationalis Parisiensis edidit Commissio fontium historiae patriae Academiae Scientiarum Hungaricae. Budapestini 1876, S. 378 und S. 379. – Alle Nachweise werden im Folgenden nach dieser Ausgabe mit Sigle CP und Seitenangabe in runden Klammern zitiert. Die Interpunktion in den lateinischen Zitaten wurde standardisiert. Die Übersetzung sämtlicher Zitate aus diesem Werk stammt von mir.

Jahrhunderts wurden eine komplette französische Übersetzung und eine französische Adaptation in Auszügen angefertigt, die jedoch lange Zeit Manuskript geblieben sind.⁸ Die erste und bis heute einzige, fehlerhafte Edition des lateinischen Originals wurde 1876 von der Ungarischen Akademie der Wissenschaften veröffentlicht,⁹ die komplette französische Übersetzung ist in stark gekürzter, sprachlich modernisierter und kontaminierter Form zusammen mit den *Mémoires* Rákóczis 1977 erschienen.¹⁰ Eine historisch-kritische Ausgabe des lateinischen Textes, die den heutigen Ansprüchen genügen würde, gibt es nicht. Eine englische Teilübersetzung befindet sich in Vorbereitung.¹¹

Rákóczi schrieb das Werk zwischen seinem vierzigsten und vierundvierzigsten Lebensjahr. Buch I. entstand in dem vom Geist Port-Royals stark beeinflussten Kamaldulenserklster von Grosbois in der Nähe von Paris, wohin sich Rákóczi nach dem Tod Ludwigs XIV. vom Hofe zurückzog. Hier legte er Weihnachten 1715 eine Generalbeichte ab und führte ein völlig neues Leben. An die Stelle einer rationalen, weltzugewandten Persönlichkeit trat nun die Gesinnung eines „bekehrten“, seine politische und moralische „Schuld“ bekennenden, geistlich wiedergeborenen religiösen Menschen. Buch II. und III. wurden zwischen 1717 und 1720 im türkischen Exil, in Adrianopel, Yeniköy und Tekirdag/Rodostó, am endgültigen Aufenthaltsort des Exilanten, im gleichen Ton abgefasst. Das Werk entstand also in einer existentiellen Grenzlage, in der Rákóczi erkannte, dass er aus einem emigrierten Fürsten zu einem Verbannten ohne Fürstentum, ohne Handlungsraum und ohne Unterstützung geworden ist und dass er seinem Leben ein neues Ziel, einen neuen Sinn geben müsste. Diese

8 Sentiments de piété de François Ragotzki Prince de Transilvanie ou Extrait de ses Confessions traduits sur l'original latin. Bibliothèque nationale de France, Ms. Fr. 17690; Confession d'un pecheur qui, prosterné devant la crèche du Sauveur nouvellement né, deplore, dans l'amertume de son coeur, sa vie passée et se rappelled les graces qu'il a reçues et la conduite de la Providence sur lui. Cette confession, en forme de soliloque, a été commencée quelques jours avant la solennité de la naissance de J. C. l'an MDCCXVI. (2 Bde.) Médiathèque de Troyes, série Ms. 2144.

9 Siehe Anm. 7.

10 *L'autobiographie d'un prince rebelle. Confession et Mémoires de François II Rákóczi*. Choix des textes, préface et commentaires par Béla Köpeczi, établissement du texte d'après l'édition de 1739 des Mémoires et le manuscrit de la traduction française de la Confession par Ilona Kovács. Budapest 1977.

11 Ferenc Rákóczi II.: *Confessio peccatoris*. Translated by Bernard Adams. [Manuskript 2015].

Grundsituation des Exils, der Einsamkeit und der Verfolgung sowie die Motive der religiösen Sinnsuche, der Ratlosigkeit, der Grübelei und der zunehmenden Resignation bestimmen den Grundton des Werkes.

In Buch I. erzählt Rákóczi die ersten sechsundzwanzig Jahre seines Lebens von seiner Geburt bis zum Beginn des ungarischen Freiheitskrieges. In der Mitte des Buches finden sich zwei längere, mit einem eigenen Titel versehene Meditationen über den Fall Adams und über die Geburt Christi. In Buch II. beschreibt er sein Leben vom siebenundzwanzigsten bis zum vierzigsten Lebensjahr und berichtet über einige herausragende Ereignisse des Freiheitskampfes und über die Anfänge des Exils. Buch III. umfasst die Zeit vom einundvierzigsten bis zum vierundvierzigsten Lebensjahr, d. h. bis zum Zeitpunkt der Konzipierung und Fertigstellung des Textes. Die narrativ-autobiographischen Abschnitte, die historisch-politischen Reflexionen und die geistlicherbaulichen Meditationen wechseln sich in den drei Büchern unregelmäßig ab und werden immer wieder miteinander verwoben.

Neben der Chronologie gehören die Diskontinuität, der montagehafte Aufbau und das ständige Ineinanderschieben unterschiedlicher Zeitebenen zu den wesentlichen Strukturfaktoren. Das epische Schema der Bekehrungsgeschichte wird mit dem Modell des gebrochenen Lebenslaufs kombiniert, wobei Rákóczi sein Leben immer wieder als Pilgerfahrt interpretiert. Die konfessionelle Autobiographie wird durch die Heranziehung bereits gegebener Verhaltensmuster, Gattungsmodelle und Erzähltechniken realisiert, wie die *Confessiones* des Augustinus, das Soliloquium, das Seelengespräch, das jansenistisch inspirierte französische Memoire und die ungarische autobiographische Literatur des 16., 17. und frühen 18. Jahrhunderts. Das heißt, Rákóczis Konfession ist nicht die Abbildung des Subjekts, sondern Teil des Verfahrens, das das Subjekt durch die Verknüpfung verschiedener Diskurse zustande bringt.

Rákóczi war formal katholisch erzogen worden, besaß eine weitläufige literarische Bildung,¹² in Grosbois erhielt er aber eine neue

12 In seiner Bibliothek von Sárospatak fanden sich nach einer Liste von 1701 u. a. Folgende Werke: Mateo Alemán: *Guzmán de Alfarache*; Montaigne: *Les Essais*; La Bruyère: *Les Caractères*, La Calprenède: *Cléopâtre*; Scarron: *Typhon*, *Le Virgile travesti*, *Dernières œuvres*; Fénelon: *Télémaque*; Machiavelli: *Il principe*; Marguerite de Navarre: *Contes et nouvelles*, *Mémoires*; Boccaccio: *Contes et nouvelles*; Madame la duchesse de Mazarin: *Mémoires*; Jean Racine: *Œuvres*. Béla Köpeczi: *Döntés előtt. Az ifjú Rákóczi eszméi útja* [Vor der Entscheidung. Der geistige Weg des jungen Rákóczi]. Budapest 1982, S. 223–228, Abb. 74–82.

Sicht des Christentums, einen veränderten Begriff von Gott und vom Menschen und gewann einen neuen Blick auf das eigene Leben. Seine „Bekehrung“ bestand im Wesentlichen darin, dass er seinem Leben am französischen Hof ein Ende setzte und die Kraft fand, die monastischen Lebensregeln der Kamaldulenser zu befolgen. Seine frühere Auffassung von Gott, vom Leben und von der Welt war in eine Krise geraten, das augustinisch-jansenistische Modell der Konfession half ihm aber, seine Unsicherheit in literarischer Form auszudrücken. Er schreibt nach seiner Niederlage als Politiker und Heerführer, in einer hochgespannten geistig-moralischen Lage, im Angesicht des allwissenden Gottes, doch stets mit Blick auf den Leser. Die moralisch-didaktische Absicht wird im Text mehrmals deklariert.¹³ Zu den Hauptmotiven des Werks gehören die Selbstverständigung und der Versuch, das Gefühl der Unsicherheit und der Angst zu überwinden. Rákóczi wollte vor allem die Kohärenz seines „Ichs“ neu konstituieren, seinen Platz in der Welt neu deuten und die Zusammenhänge zwischen dem eigenen Lebensweg und den historischen Ereignissen besser verstehen. Hinzu kommt eine intensive religiöse Wahrheitssuche, wobei Rákóczi den augustinisch-jansenistischen Schuldbegriff und die Gnadenlehre mit anderen theologischen Positionen konfrontiert.

Die Erlebnisse des Lebensweges, die Ereignisse der Vergangenheit, die Porträts sowie die politischen und geistlichen Ausführungen bilden ein lockeres System. Ihre Hauptrolle besteht darin, die Auserwähltheit des Fürsten durch Gott zu beweisen und die Größe der von ihm übernommenen Aufgabe – die Befreiung des ungarischen Volkes von der fremden Herrschaft – herauszustellen. Rákóczi sucht den Sinn seines Lebens, indem er sich im Verhältnis zu seinem Schöpfer definiert und sich als schuldiges Geschöpf, als Sünder und Büsser darstellt. Er registriert beinahe notorisch die „Fehler“ des Privatmanns und des Fürsten; die Heraufbeschwörung des „alten Ichs“ wird aber immer wieder mit aktuellen Wünschen, Affekten und geheimen Plänen verbunden. Die Ereignisse der Vergangenheit werden konsequent aus der Perspektive der Gegenwart geschildert und kommentiert. Das von sich selbst gezeichnete Bild ist nicht identisch mit der historischen Persönlichkeit; die erzählte Geschichte darf man nicht mit dem tatsächlichen Lebensweg Rákóczis gleichsetzen.

13 „ut haec, quae scribo, tam animae meae quam legentibus sint salutaria, et sic serviant incremento gloriae tuae et manifestationi gratiarum tuarum, quarum haec opera sunt.“ (CP 77).

Rákóczi's Konfession hält weder eine strikte chronologische Ordnung ein, noch ist sie bei dem geringen wirklich biographischen Stoff eine Autobiographie im strengen Sinne des Wortes. Die Inszenierung der eigenen Schuldhaftigkeit, die Erwägung der Möglichkeit der Gnade, die topische Selbsterniedrigung vor und die wiederholte Hinwendung zu Gott im Gebet, die Einsamkeit und die asketische Frömmigkeit bilden die Leitmotive des Werks, mit denen der autobiographisch-bekennnishaft Raum konstruiert wird. Der Sachverhalt der sog. Sünden und Laster bleibt gerade an entscheidenden Stellen im Dunkel. All das erzeugt im Kontext der Selbstentlastung und des markanten Selbstbewusstseins des Fürsten, der Simulation von Souveränität, der heftigen Sehnsucht nach dem Fürstentum, der latenten Bereitschaft zum politischen Handeln und des Blicks auf den Leser eine eigenartige Spannung.

Zu den weiteren wichtigen Charakteristiken gehört die symbolische Verhüllung des „Ichs“. Die Vorstellung vom Kind Gottes und die Darstellung der Erregungen der Seele, aber auch der Begriff der göttlichen Fügung, die biblische Typologie, die heilsgeschichtliche Perspektive und die Idee der Heimkehr im politischen wie im geistlichen Sinne durchziehen das ganze Werk. Die autobiographisch-memorale Erzählung wird der *Confessio* als Metaerzählung konsequent untergeordnet; die Absichten und Gedanken des Büßers überlagern oft die Taten und Vorstellungen des früheren Privatmanns und Politikers. Mit dem Werk wollte Rákóczi nach eigener Aussage erreichen, dass die Leser sein Leben und seine Taten genauso sehen und nach den gleichen Kriterien beurteilen wie er selbst. Er behauptet nicht, dass er die ganze Wahrheit über sämtliche Details seines Lebens sagt; er möchte eine Konzeption vorführen, von der er glaubt, sie habe sich in seinem Leben bestätigt. Die Fiktionalisierung der eigenen Erfahrungen und die Mythisierung des „Ichs“ haben eine epistemologische Unsicherheit zur Folge; es ist kein Zufall, dass der Streit um den historischen Quellenwert und um das Maß der Literarisierung der biographischen Motive bei weitem nicht abgeschlossen ist.

Die Wahl des Lateinischen, die religiös-moralisch-theologische Zielsetzung und die emotional stark besetzte typologisch-figurale Denkweise lassen auf eine um 1715 bereits als archaisch anmutende Literaturauffassung des Autors schließen; Erzählform, Selbstcharakteristik und narrative Textur der Persönlichkeitsdarstellung erinnern manchmal an Konfessionen und spirituelle Autobiographien des 16.

und 17. Jahrhunderts.¹⁴ Andererseits stellt Rákóczi das herkömmliche Modell der sozialen Ungleichheit in Frage und verschreibt sich dem modernen Individualitätsprinzip, d. h. der den Vorrang begründenden höchstpersönlichen Eignung.¹⁵ Die offene Selbsterforschung, die individuelle Fiktionalisierung und Poetisierung der eigenen Lebensgeschichte, die literarische Überformung einer komplexen Persönlichkeit, das mehrfache Reflektieren des Schreibprozesses, der konsequente Einbezug der Öffentlichkeit, der originelle Gebrauch der Zeit- und Raumperspektiven und die personalisierte Darstellung einer historisch-politischen Ausnahmesituation sichern dem Werk einen festen Platz in der europäischen Geschichte der Autobiographie, der weltlichen Konfession und des Subjektivismus vor Rousseau.

Rákóczis Sündenregister

Bei der Untersuchung der im Werk dargestellten Sünden und Laster gehe ich von der Forderung aus, wonach man bei der Analyse der autobiographischen Genres die Dichotomie von Wahrheit und Fiktion überwinden sollte, da diese Texte die individuelle Erfahrung mehr oder wenig immer fiktionalisieren und keine wortwörtliche, sondern eine symbolische Wahrheit ausdrücken. Die deklarierte Aufrichtigkeit des Autors ist hier zu einem gewissen Grade immer eine Fiktion. Rákóczis *Confessio* ist eine Geschichte des inneren Menschen, der sich zum Sünder stilisiert, wobei er Gottes Urteil über sich selbst und die Entscheidung über sein weiteres Schicksal erforscht. Da Gott schon von vornherein alles weiß, muss er ein Bekenntnis seiner Schuld ablegen und seine Existenz als schuldiges Geschöpf auf sich nehmen. Rákóczi stellt sich als „bekehrter Sünder“ dar; seine „Bekehrung“ deutet er als Befreiung von der Selbstliebe, als Erwachen der Liebe zu Gott und als Sühne.

14 Vgl. Inge Bernheiden: *Individualität im 17. Jahrhundert. Studien zum autobiographischen Schrifttum*. Frankfurt a. M. [u. a.] 1988; Stefan Pastenaci: *Erzählform und Persönlichkeitsdarstellung in deutschsprachigen Autobiographien des 16. Jahrhunderts*. Trier 1993.

15 Für diesen Hinweis danke ich Wolfgang Mager (Bielefeld).

Für den Schulddiskurs Rákóczis ist ein seltsames Paradox charakteristisch. Einerseits behauptet er, dass er Gott wegen der eigenen Schuldhaftigkeit nicht gebührend lieben kann. Andererseits betont er, dass gerade das Erkennen der eigenen Schuldhaftigkeit und das Bekenntnis der Sünden seine Liebe zu Gott erst ermöglicht haben. Die Bedingung der Gottesliebe sieht er in der Aufhebung der Selbstliebe. Die Einsicht der eigenen Schuldhaftigkeit ermöglicht ihm, sich in einem günstigen Licht darzustellen und seine existentielle Notlage als moralischen Sieg zu deuten.¹⁶ Die Hinnahme der eigenen Schuldhaftigkeit dient ihm zugleich als Beweis für die Beispielhaftigkeit seiner Lebensgeschichte und als Grund des ersehnten Seelenheils. Die Hinweise auf die „Schuld“ sind ausnahmslos nachträgliche Qualifikationen aus der Perspektive des „Bekehrten“, ebenso wie die Aussagen über Gottes Fügung und Selbstoffenbarung in früheren Ereignissen und über die symbolische Bedeutung seiner Lebenserfahrungen.

Im Folgenden sollen die wichtigeren Stellen der *Confessio* zusammengetragen und geprüft werden, an denen Rákóczi seinem Schuldbewusstsein Ausdruck verleiht, Selbstanklagen abschwächt und seine Neigung zur Selbstabwertung sichtbar wird. Wir haben von einer subjektiven Sicht der eigenen Taten auszugehen; Rákóczis ausgeprägtes Schuldbewusstsein lässt ihn nur selten zu einer objektiven Selbstbeurteilung kommen. Alles in seinem früheren Leben, was seinem jetzigen Standpunkt nicht entspricht, nennt er „Schuld“, „Frevel“ oder „Sünde“, wobei oft auch Motive der Taten analysiert und mögliche Milderungsgründe mitbedacht werden. Der exzentrische Charakter einzelner Bewertungen und die subjektive Beurteilung früherer Über-

16 Diese Auffassung findet sich auch in anderen autobiographischen Texten ungarischer Autoren aus der ersten Hälfte bzw. Mitte des 18. Jahrhunderts, z. B. bei Miklós Bethlen, Kelemen Mikes und Kata Bethlen. *The Autobiography of Miklós Bethlen*. Translated by Bernard Adams. London, New York, Bahrain 2004; *Gróf Bethlen Miklós Önélet írása* [Die Autobiographie von Graf Miklós Bethlen]. Hrsg. von Gábor Tolnai. Budapest 1943; Kata Bethlen: *Önéletírása* [Autobiographie]. In: *Magyar emlékirók 16–18. század*. Hrsg. von István Bitskey. Budapest 1982, S. 695–890; zu Mikes siehe Anm. 2. Vgl. István Bitskey: *História, emlékirat, önvallomás* [Historie, Memoire, Autobiographie]. In: *Irodalom és ideológia a 16–17. században*. Hrsg. von Béla Varjas. Budapest 1987, S. 61–90; Gyula Laczházi: *A semmi Bethlen Miklós antropológiájában és önéletírásában* [Die Wichtigkeit in der Anthropologie und der Autobiographie von Miklós Bethlen]. In: *Irodalomtörténeti Közlemények* 119 (2015), S. 336–355, hier S. 355; Patricius V. Stuhlmann: „*Confessiones*“ *S. Augustini, Nicolai Bethlen et Francisci Rákóczy*. Budapest 1897.

zeugungen und Gewohnheiten im Rückblick fallen besonders auf. Es geht hier nicht um die Frage, ob Rákóczi in seiner *Confessio* alle tatsächliche Schuld bekannt hat, die er zu bekennen hatte, sondern um eine erste Bestandsaufnahme der beklagten konkreten „Sünden“ bei sich selbst, bei weiteren Personen sowie um die Art und Weise der Literarisierung der Schuld- und Sühnethematik.

Das zurechtkonstruierte Sündenregister der unmündigen Kindheit eines Augustinus findet man bei Rákóczi nicht. Seine Kindheit und Knabenjahre bleiben schuldfrei. Seine Unschuld in jenen Jahren wird mehrmals betont,¹⁷ aber die allgemeine Idee der eigenen Schuldhaftigkeit taucht bereits im ersten Abschnitt von Buch I. auf. Hier exponiert er zum ersten Mal die Begriffe der Selbstliebe, der Konkupiszenz, der schuldhaften Affekte, der Erbsünde, der Sühne und der Prädestination, zugleich beklagt er, in Anspielung auf Augustinus, das Versiegen seiner früher so oft vergossenen Tränen.¹⁸ Über die Gefangennahme seines Stiefvaters, Imre Thököly, durch die Türken im Jahre 1685 reflektierend überlegt er, wäre er als Kind dabei gewesen, hätte man ihn an den Hof des Sultans geschickt und er hätte zum muslimischen Glauben übertreten müssen. Dabei erwägt er sogar die Möglichkeit des Martyriums, wodurch ihn Gott von der nachfolgenden Gefangenschaft der Sünden befreit hätte.¹⁹ Rákóczi zieht hier anhand eines konkreten Beispiels die Möglichkeit der nicht begangenen Sünde in Betracht, nicht ganz unähnlich zu Augustinus, der selbst die bloß möglichen Sünden bedenkt.²⁰

Konkrete Angaben zu einzelnen „Sünden“ nennt Rákóczi erst aus der frühen Gymnasialzeit, wobei Kinderuntaten zu Sünden hochstilisiert werden. Als er ab 1688 bei den böhmischen Jesuiten in Neuhaus (Jindřichův Hradec) studierte, machte er eine Exkursion zu der naheliegenden Propstei, wo er, wie er schreibt, ein Teleskop aus einem Zimmer entwendet habe. Er motiviert die Tat im Rückblick mit seiner natürlichen Neigung zur Erforschung der unsichtbaren Dinge und zur

17 „Consolor multum, dum de tempore infantiae et initio adolescentiae meae cogito, vere enim credo, Domine, me fuisse innocentem in conspectu tuo“; „Conservasti tunc me, Domine, fors innocentem“ (CP 7, 9).

18 „O quoties prorupistis ex oculis meis, me nolente atque detastandae lacrymae [...] Cur nunc arescitis, dum Deo Salvatori contritio cordis demonstranda est?“ (CP 4).

19 (CP 12).

20 Augustinus: *Confessiones*, II, VII, 15. Vgl. Peter Schäfer: *Das Schuldbewusstsein in den „Confessiones“ des hl. Augustinus. Eine religionspsychologische Studie.* Würzburg 1930, S. 113.

Beschäftigung mit Raritäten. Nach drei Jahren habe er einen Zirkel aus der Bibliothek im Jesuitenkolleg von Neisse (Nysa) entwendet. Als Hauptmotiv der Tat nennt er in beiden Fällen den Hochmut, die Unfähigkeit zu bitten. Beide Fälle müssen im Kontext des ersten augustini-schen Diebstahls gedeutet werden. Aber anders als Augustinus beim symbolträchtigen Birnendiebstahl,²¹ findet er, nach eigener Aussage, nicht an der Tat, sondern am Gegenstand selbst eine Freude. Um die Schuld zu vergrößern, fügt Rákóczi hinzu: Hätte man die Objekte bei ihm gesucht, hätte er vielleicht sogar geschworen, dass diese nicht bei ihm zu finden und nicht einmal von ihm gesehen worden seien. Also wieder das Motiv der nicht begangenen Sünde. Er verflucht nun seinen Hochmut, dankt Gott für die Abwendung der Gelegenheit „zu dieser schrecklichen, großen Schuld“ des Meineids und bittet ihn „um die Tilgung dieser Sünde zusammen mit den übrigen, ihm vielleicht bis heute unbekannten Sünden seiner Jugend“.²²

Zwischen 1690 und 1692 studierte Rákóczi an der Jesuiten-universität von Prag. Sein sechzehntes Lebensjahr – wieder eine Paral-lele zu Augustinus, dessen Erektion der Vater im gleichen Alter beobachtete – nennt er „verhängnisvoll für seine Reinheit“.²³ Aus kompli-zierten Umschreibungen geht hervor, dass die Erfahrung der Pubertät, die erwachende Geschlechtsreife Rákóczi zum Onanieren verleitet habe, das bei ihm, nach eigener Aussage, zu einer Gewohnheit wurde. Die Sündhaftigkeit der Tat wurde ihm nach der Lektüre eines kasuistischen Werkes bewusst, und obwohl er auch die „furchtbare Strafe“ dieser Sünde aus dem Alten Testament kennenlernte, habe er den Gebrauch fortgesetzt. Nachträglich entschuldigt er sich damit, dass er damals „keiner weiteren Schuld gehuldigt habe“.²⁴ Auf diesen „sünd-haften Gebrauch“ seiner Jugend, auf seine „Unreinheiten“ kommt er mehrmals zurück.²⁵

Vom Sommer 1692 bis zum Frühling 1693 lebte Rákóczi im Hause seiner älteren Schwester in Wien, wo er die Vergnügungen der Welt,

21 Vgl. Augustinus: *Confessiones*, II, IV, 9. Zitierte Ausgabe: Aurelius Augustinus: *Confessiones/Bekenntnisse*. Übersetzt, hrsg. und kommentiert von Kurt Flasch und Burkhard Mojsisch. Einl. von Kurt Flasch. Stuttgart 2012.

22 „*misericordia tua hujus enormis peccati occasionem a me avertit*“; „*Sana me Domine, et dele hoc delictum cum reliquis juventutis meae fors necdum notis ignorantis*“ (CP 23).

23 „*Hic annus aetatis meae 16. fatalis fuit puritati meae*“ (CP 24).

24 „*nec enim aliis vitiis deditus fui*“ (CP 25).

25 Vgl. z. B. (CP 29).

vor allem das Kartenspiel, das Theater und die weltliche Liebe kennenlernte. Seinem damaligen Beichtvater unterschiebt er Nachlässigkeit mit der Begründung, dass dieser die Aufzählung seiner Schuld weder mit Tadel noch mit Ermutigung unterbrochen habe, „obwohl beinahe alle Sünden bei ihm zur Gewohnheit geworden seien“.²⁶ Hier entschuldigt er sich mit dem Argument, dass er keine der Sünden aus vorsätzlicher Schlechtigkeit und die meisten vielleicht gar nicht begangen hätte, wenn er sie in der Form erkannt hätte, wie er sie nun durch Gottes Gnade erkennt. Rákóczi spricht über eine fünfjährige „weltliche Liebe“, durch die er „vielleicht viele andere Untaten der Jugend und die schwereren Sünden vermied“.²⁷

In der Beschreibung seiner Italienreise von 1693/94 betont er, dass Gott ihn in Venedig, „in diesem Ort universalen Verderbens“, beinahe zwei Wochen lang „vor neuen Sünden und vor dem schlechten Beispiel anderer“ verschont habe.²⁸ Den Aufenthalt in Florenz schildert er etwas realitätsnäher, indem er bekennt, dass er sich der Prostituierten enthielt, weil es ihm dabei grauste und er vor den körperlichen Krankheiten Angst hatte. Seine Seele wurde aber „mit Geschwüren der Sünde übersät“ und sie „suhlte in dem Schmutz wie Tiere“.²⁹ In Loreto habe er eine „große innere Erschütterung“ empfunden und „sein schuldbeladenes Gewissen versöhnt“.³⁰ Trotz zahlreicher sinnlicher Versuchungen blieb Rákóczi, nach eigener Aussage, sowohl in Rom als auch in Neapel „standhaft“, weist aber topisch auf seine näher nicht benannten „geheimen Sünden“ hin. Er beschuldigt sich u. a. einer hastigen Wissensbegierde nach den Geheimnissen der Natur, einer Respektlosigkeit vor der Blutreliquie des „hl. Johannes“, d. h. des San Gennaro, eines Glaubensmangels, einer Trägheit in allen seinen Taten und eines unverünftigen Selbstbewusstseins.³¹

26 „quamvis omnia propemodum peccata devenere mihi habitualia“. (CP 32).

27 „absit a me dicere non peccasse, sed vere et in hoc peccato meo secreto providentiae tuae ductu effectum est, quod hocce velamenti amore occupatus, fors plurimos evitaverim juventutis inordinatos actus et grandiora peccata.“ (CP 33).

28 „quod me in hac universali corruptione omnis propemodum inhabitantium carnis duabus septimanis degentem a novi peccatis et pravis aliorum exemplis conservaveris.“ (CP 34).

29 „anima mea lepra peccati scatebat, et animalium instar volutabatur in coeno.“ (CP 36).

30 „et criminibus oneratum conscientiam expiavi.“ (CP 37).

31 (CP 38–39).

Die Rückreise nach Wien habe Rákóczi aufgrund einer falschen Nachricht vom Tod der Herzogin von Darmstadt, seiner vorgesehenen Braut, wegen der Liebe zu einem nicht näher bestimmten „Geschöpf“ in Eile unternommen, was er nachträglich als eine vermessene Tat, als sündhaft bezeichnet.³² In der Brautwahl und Eheschließung, ohne das Einverständnis des Kaisers einzuholen, habe er vor allem politische Erwägungen berücksichtigt; nun werden auch sein „blinder Hochmut“ und „die in der Schwachheit sich brüstende menschliche Natur“ Ursache für die Selbstanklage.³³ Nach Ungarn zurückgekehrt, führt er, wie er schreibt, Streitgespräche über Fragen der Religion, die „Sondermeinungen“ bei ihm zur Folge hatten und die er im Nachhinein „schändlich“ nennt.³⁴ Zugleich entschuldigt er sich damit, dass ihn sein Beichtvater, der bei diesen Gesprächen anwesend war, weder dafür gerügt noch davor gewarnt habe.³⁵ Auch wegen eines im Geiste mehrmals begangenen Ehebruchs mit einem Mädchen von unklarer Herkunft erklärt er sich für schuldig und bittet um Vergebung.³⁶ Er beschuldigt sich immer wieder seiner nicht näher beschriebenen „Schändlichkeiten“, die sich in ihm trotz der Ehe erneuerten.³⁷ Die häufige Betonung der sinnlichen Leidenschaft und des Hochmuts als Schuld hat in den *Confessiones* des Augustinus ihr Vorbild.³⁸

Die Lüge als Sünde taucht in der Darstellung des mehrmonatigen Aufenthalts Rákóczis im Gefängnis der Wiener Neustadt zum ersten Mal auf, wo er, des Hochverrats beschuldigt, mit der Todesstrafe rechnen musste. Im Laufe des Verhörs habe er im Interesse seiner Freisprechung falsche Aussagen gemacht, die er mit der Stellungnahme

32 (CP 40).

33 (CP 42–44).

34 Beim Festessen am Ostersonntag 1704 anlässlich der Versammlung von Gyöngyös ging es z. B. um die Fragen des Gewissens und der Unsterblichkeit der Seele in der Gegenwart von Pál Széchényi, Erzbischof von Kalocsa, Ferenc Rákóczi II. und seinem General Miklós Bercsényi. Gergely Tóth: Felekezeti és történelmi emlékezet. A Rákóczi-szabadságharc a 18. századi honi történetírásban [Konfessionalisierung und historisches Gedächtnis. Der Rákóczi-Freiheitskampf in der ungarischen Historiographie des 18. Jahrhunderts]. In: *Történelmi Szemle* 52 (2010), S. 13–36, hier S. 15–16.

35 (CP 45).

36 „amore quoque puellae obscurae originis captus pronus in adulterim ruissem“ (CP 48–49).

37 „turpitudines enim meae, de quarum habitudine toties me accusavi, non obstante matrimonio renovatae fuerant in me“ (CP 74).

38 Vgl. z. B. Augustinus, *Confessiones*, VIII, IV, 9.

„bestimmter verkehrter Theologen“ über die Möglichkeit des stillen Vorbehalts und der Lüge, um das Leben zu retten, gerechtfertigt habe. Nachträglich nennt er aber auch diese Tat „eine große Schuld“, die er verflucht.³⁹ Das Motiv der harmlosen Lüge kommt auch in der Schilderung der Flucht aus dem Gefängnis vor.⁴⁰ Um sich aus der Gefangenschaft zu befreien, habe Rákóczi auf Anraten eines Mitgefangenen den Dienst eines Zauberers in Anspruch genommen, der mit einem seiner Kleidungsstücke die Hilfe des Teufels und der bösen Geister sichern sollte. Nachträglich entschuldigt er sich für diesen Fall mit der Lektüre der Bücher von Kabbalisten und Astrologen aus Neugier.⁴¹

Nach seiner Befreiung flüchtete Rákóczi über Krakau nach Warschau, wo er sich nach eigener Aussage mit einer „hässlichen Buhle“ abgab. Diese Tat nennt er nun „vielleicht die größte unter seinen Sünden“.⁴² In Warschau begann sein Verhältnis mit der Frau des polnischen Palatins, Elżbieta Sieniawska,⁴³ das beinahe zehn Jahre lang dauerte und in einem Briefwechsel gut dokumentiert ist.⁴⁴ Im Nachhinein nennt er dieses Verhältnis topisch „eine profane ehebrecherische Liebe“, die „bis zum Ende des ungarischen Krieges durch viele Treulosigkeiten, Lügen und unaussprechbaren Niederträchtigkeiten zunahm“. Zugleich versucht er, die Verbindung mit den eigenen politischen Absichten und ökonomisch-finanziellen Interessen zu rechtfertigen.⁴⁵ Nach dem Schwinden der politischen Hoffnungen habe er die Liebe noch eine Weile vorgetäuscht.⁴⁶ Die Reue wegen dieses „verstockten Liebesverhältnisses“ ist ein Hauptmotiv im zweiten Buch der *Confessio*.⁴⁷ Dagegen erwähnt Rákóczi das Verlassen seiner Frau⁴⁸ und

39 „horrebam mentiri, sed secundum perversorum quorundam theologorum sententiam restrictionem mentalem ipsumque mendacium ad salvandam vitam absque detrimento tertii et status publici licite adhiberi posse vere mihi persvaseram“ (CP 109).

40 (CP 129).

41 „tunc curiosorum librorum lectioni, cabalistarum figmentis, astrologorum praedictionibus plus ex sciendi curiositate quam persuasione veritatis deditus“ (CP 122).

42 (CP 130).

43 (CP 139).

44 *Correspondance de François II Rákóczi et de la palatine Elżbieta Sieniawska 1704–1727*. Publiée avec collaboration de Gábor Tüskés par Ilona Kovács et Béla Köpeczi. Budapest 2004.

45 (CP 151, 158, 170, 183, 187).

46 (CP 195–196).

47 (CP 201–202, 206).

seiner Kinder nur kursorisch und bezeichnet diese Tat nirgendwo als Schuld.

In der Beschreibung der Reise von Danzig nach Frankreich bereut Rákóczi sein „schuldhaftes Wagnis“: er habe es unterlassen, vor der gefährlichen Seefahrt zu beichten.⁴⁹ Sein Leben am Hofe Ludwigs XIV. war nach eigener Aussage ganz von der Dissimulation und von der Selbstliebe bestimmt: Er wollte geliebt werden und das Gefallen anderer gewinnen.⁵⁰ Eine gleichzeitige Liebe zu zwei Hofdamen habe ihn ein Jahr lang beschäftigt,⁵¹ die er zusammen mit Theaterbesuch, Jagd und Kartenspiel im Rückblick ebenfalls verurteilt.⁵²

Inmitten der Darstellung der Laster des Privatmanns kommt Rákóczi immer wieder auf seine Sünden zu sprechen, die die Sache des Landes und des ungarischen Volkes betreffen und die er als Politiker, Heerführer und Fürst begangen habe. Diese Unterscheidung macht er selbst,⁵³ doch die beiden Kategorien, wie zum Beispiel in der Liebe zu Sieniawska, überlagern sich manchmal. Er betont, dass er den Freiheitskampf nicht mit der Besserung der eigenen Lebensweise begonnen habe, sondern den Regeln der weltlichen Politik und den Illusionen der menschlichen Weisheit gefolgt sei, wobei er sich durch die Selbstliebe und durch den eitlen Trieb der Selbstgefälligkeit anspornen ließ. Er zählt seine moralischen Tugenden auf, von denen er, wie er meint, im Laufe der Jahre Zeugnis ablegte, erklärt diese aber auch für Sünden vor Gott, da sie aus Heuchelei hervorgegangen seien.⁵⁴ Die Sehnsucht, der Heimat zu dienen, ergab sich, schreibt er im Rückblick, eher aus dem Ausleben der eigenen Neigungen als aus der Liebe zur Wahrheit Gottes.⁵⁵

In die gleiche Gruppe der Sünden gehört die Tötung „von einigen hundert Gefangenen“ im Laufe nicht näher bestimmter Kriegshandlungen.⁵⁶ Den Anlass zu dieser Tat verschweigt er; man kann nur ver-

48 „sic die concedendi illas praefixo longum mihi conjugii vale dicendum fuerat“ (CP 206).

49 (CP 216).

50 (CP 223–225).

51 (CP 226–227).

52 (CP 234).

53 „Par fuerat status conscientiae et animae meae exeuntis, qui fuerat intrantis; foedatus peccatis privati hominis intraveram, peccatis principis aggravatus redii in Poloniam.“ (CP 177).

54 (CP 69–70).

55 (CP 75).

56 (CP 151–152).

muten, dass es sich um einen Vergeltungsakt handelte.⁵⁷ Die eigene Rolle dabei präzisiert Rákóczi nicht, versucht aber, seine Verantwortung dadurch zu vermindern, dass er bemerkt, er habe den Ratschlag seiner Ratgeber befolgt. Die Tat hat er, nach eigener Aussage, zunächst nicht als Schuld gesehen, jetzt bezeichnet er sie jedoch als barbarisch, unmenschlich, dunkel und verdächtig. Er sagt, dies sei die einzige Tat, die er bereut, als Fürst begangen zu haben; deretwegen werde er sich an allen Tagen seines Lebens schämen. Dem Rat seines Beichtvaters folgend, überlasse er sich nun Gottes unendlicher Barmherzigkeit. Diese Tat erwähnt er auch noch ein zweites Mal im selben Ton.⁵⁸

Die Eigensucht der Selbstliebe in den öffentlichen Angelegenheiten bekennt Rákóczi immer wieder.⁵⁹ In der Erzählung der Friedenshandlungen von 1710, die den Freiheitskampf abschließen sollten, gesteht er, dass er unter dem Vorwand, Staatsangelegenheiten zu erledigen, nach Polen ginge; den wirklichen Grund, d. h. die geheime Liebe zu Sieniawska, kenne jedoch nur Gott. Hier bemerkt er auch, dass ein Teil seiner Frevel vor den Menschen in der *Confessio* nicht aufgedeckt werde.⁶⁰ Dass er auf den Fürstentitel nicht verzichten wollte, begründet Rákóczi neben seinem Eid und dem Rat seiner Anhänger mit der eitlen Ruhmsucht und mit der Selbstliebe.⁶¹ Es sei ihm vollkommen bewusst gewesen, dass er, wenn er im Exil bleibe, für immer im Herzen des Volkes leben werde. Wegen der Nichtannahme des Friedensabkommens überwältigt ihn im Rückblick ebenfalls Schuldbewusstsein.⁶² Den Verlust der Fürstenmacht, das Exil und die Kümmerlichkeiten des irdischen Lebens betrachtet er nun als gerechte Strafe für seine Sünden.⁶³

In der Schilderung des Lebens im türkischen Exil bekennt Rákóczi sein Schuldbewusstsein wegen der unüberlegten Aufdeckung eines nicht näher genannten vertraulichen Geheimnisses vor dem spanischen

57 Ferenc Rákóczi: *Vallomások* [Konfessionen]. Übers. von Erika Szepes (Nachwort u. Anm. von Lajos Hopp). Budapest 2003, S. 347, Anm. zur S. 207. Die Erstausgabe dieser Übersetzung, kontaminiert mit dem Text der *Mémoires*, erschien 1979.

58 (CP 253).

59 Z. B. (CP 155–156).

60 „neque turpitudinem meam tibi celatam esse cupio, quamvis hominibus non revelem“ (CP 170).

61 (CP 173).

62 (CP 179).

63 „Decretum justitiae tuae fuit, ut punires me in tempore amissione dignitatis principatus mei, exilio et plurimis jacturis bonorum meorum et temporalis vitae miseriis“ (CP 184).

Botschafter, der nach seiner plötzlichen Rückberufung aufgrund der Anklage eines Paktierens mit den Feinden seines Königs und einer schädlichen Korrespondenz öffentlich bestraft wurde.⁶⁴ Rákóczi meint, er habe diese Schuld des Wortbruchs unweise, unabsichtlich und unwissend verübt; er beklagt sich und spricht sich zugleich frei vor dem Gewissen. Schließlich holt er Rat bei seinem Beichtvater, der diese Schuld als eine lässliche Sünde erklärt habe, doch habe er ihn damit nicht ganz überzeugen können.

Im Zusammenhang mit konkreten Taten anderer Personen und Gruppen gebraucht Rákóczi den Begriff „Schuld“ bzw. „Sünde“ relativ selten. Die Tat des kaiserlichen Kapitäns François Joseph Longueval, der seine nach Frankreich geschickten Briefe an den Wiener Hof weiterleitete, ihn damit verriet und ins Gefängnis brachte, nennt Rákóczi Frevel („*scelus*“).⁶⁵ Die Tat Sieniawskas bezeichnet er, schonend und ohne ihren Namen zu erwähnen, als „Schändlichkeit einer Anderen, die mit der eigenen verbunden war“.⁶⁶ Baron Sándor Károlyi, einen ehemaligen General und Vertrauten Rákóczis, der gegen Ende des Freiheitskampfes einen Kompromiss mit den Habsburgern suchte und bei der Ratifizierung des Friedensabkommens durch den Landtag eine entscheidende Rolle spielte, nennt Rákóczi nachträglich einen Treubrügigen und Landesverräter, dessen Schuld gegen das Bündnis der Stände offensichtlich sei und mit der Todesstrafe belegt werden könnte.⁶⁷

Den Schuldbegriff verwendet Rákóczi insgesamt bei fünf verschiedenen Personengruppen. Diese sind das kaiserliche Militär, die Fürsten, der französische Hof, der eigene Hofstaat und das ungarische Volk. Unter den Ursachen des ungarischen Freiheitskampfes erwähnt er, dass kaiserliche Soldaten bei der gewaltsamen Steuereintreibung die Frauen in der Gegenwart ihrer zahlungsunfähigen Männer vergewaltigt haben; andere wurden ausgepeitscht, wobei manche gestorben sind; oft wurden sogar unbedeutende Beschwerden mit dem Tode bestraft.⁶⁸ Die Moral der Fürsten geißelt er in der Form eines negativen Fürstenspiegels besonders hart, er tadelt aber auch die „weltlichen Chroniken“, da diese sogar den Sünden der Fürsten einen Anstrich der Tugend geben und sie

64 (CP 358–361).

65 (CP 104).

66 „vetat caritas, turpitudinem alterius meae junctum enarrare“ (CP 139).

67 (CP 180).

68 (CP 64).

verheimlichen.⁶⁹ Als konkrete Sünden nennt er die Eitelkeit, die Verachtung der Religion, den Hochmut und die Suche nach weltlichen Vergnügungen. Am französischen Hof beobachtet er auch, dass jene, die früher wegen ihrer Sünden und ihres unmoralischen Lebens zurückgesetzt waren, nach dem Tode des Königs begannen, den Kopf hoch zu tragen.⁷⁰

Die Sünden im eigenen Hofstaat geißelt Rákóczi mit bitteren Worten. Konkret nennt er die Trunkenheit, die Zwietracht und weitere, ihm vielleicht unbekannte Sünden.⁷¹ Zwei Personen aus seiner „kleinen Herde“, die er auch sonst für unbesonnen, unzuverlässig und schuldig hält, seien zum muslimischen Glauben übergetreten. Er freut sich über die Bekehrung seines kalvinistischen Waffenträgers zum Katholizismus,⁷² anderswo erwägt er den Unterschied zwischen einem scheinheiligen Katholiken und einem moralisch aufrichtig lebenden Protestanten im Sinne der konfessionellen Toleranz.⁷³ Die obige biblische Anspielung weiterführend bezeichnet er sich als Hirten seiner Herde und nimmt auch ihre Schuld auf sich. Für deren Sünden bringt er sich als Sühneopfer dar und bittet für sich um Strafe, für die anderen jedoch um Begnadigung.⁷⁴

Im zweiten Buch der *Confessio* thematisiert Rákóczi die Schuld Ungarns. Im Sinne der biblischen Geschichtsauffassung, die im Ungarn des 16. und 17. Jahrhunderts aktualisiert und neu gedeutet wurde, betont er, Gott bestrafe das Land für seine Sünden – Prunksucht, Zügellosigkeit und Abwendung von Gott – mit der Eroberung durch die Türken, mit der Empörung und Zwietracht der Magnaten, mit den konfessionellen Streitigkeiten und mit der Auslöschung des Ruhmes.⁷⁵ Die

69 „vitia quoque in virtutis specimen colorare“ (CP 189).

70 (CP 249–250).

71 „Quot enim peccatis te offendimus, Deus tam bone et misericors; quot ebrietatibus, dissidiis, contentionibus et fors et aliis ignotis mihi sceleribus provocavimus in nos justam vindictam tuam“ (CP 372).

72 (CP 251–252).

73 (CP 160–161).

74 „Revela Domine turpitudines nostras nobis, compunge cor nostrum, ut gemamus de omnibus peccatis et delictis, quibus te hoc anno offendimus; dupplica in me has lacrymas et gemitus, ut ego qua pastor illorum gemam et doleam de propriis, et de gregis mei peccatis“; „En me tibi offero pro his omnibus in sacrificium: percute, flagella, puni me, dummodo pareas ipsis“ (CP 372–373). Zur Idee „Fürsten als schlechte Hirten des Volkes“ vgl. Erasmus: *Adagia*, II 8, 65.

75 (CP 166).

Hirten-und-Herde-Metapher nimmt er in der Meditation über Jesu Geburt noch einmal auf und appliziert sie auf sein sündhaftes Volk.⁷⁶

Rákóczis Konzept von Schuld und Sühne

Die Schuldfrage und das Gnadenproblem bestimmen Inhalt, Konzeption und Aufbau des ganzen Werkes. Rákóczis Auffassung von Schuld und Sühne erscheint grundsätzlich in einem traditionellen religiös-theologischen Rahmen, wobei auch das kulturelle Muster der Reinheit in die Selbstdeutung miteinbezogen wird.⁷⁷ Die Bekehrung, das Schuldbewusstsein und die Deutung bestimmter biographischer Ereignisse als Nachweise besonderer Begnadung gehören zu den wesentlichen Identitätsmodellen auch des Exils in der frühen Neuzeit als Tropen des Überlebens und der Bezeugung, so auch bei Rákóczi. Die *Confessio* zeigt das Ringen des Fürsten um die Frage der Schuld und der Gnade und um die Frage nach dem Verhältnis zwischen Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit.⁷⁸ Zugleich versucht er, die Grenzen der Dogmatisierung der augustinischen Gnadenlehre zu erspähen und sich selbst vor den Menschen zu rechtfertigen. Im Werk liegt eine getrübe Darstellung der Entwicklungslinie Rákóczis in der moralisch negativen Beurteilung einer früheren Lebensperiode vor, die sich vor allem in einer rigorosen Selbstentwertung manifestiert. Den oft sehr allgemein gehaltenen Selbstanklagen liegen zum Teil konkrete Tatsachen, zum Teil literarische Modelle zu Grunde.

Die schuldhafte Vergangenheit stilisiert Rákóczi zu einem zentralen Element seines Selbst- und Gottesbildes. Er versteht sich als ein bekehrter Sünder, der seine Vergangenheit nicht vergessen hat; Gott ist der Befreier, der ihn aus der Knechtschaft der Sünden zu seinem Diener berufen hat. Die Betonung der eigenen Schuld erfüllt im Werk zwei Funktionen: eine theologische Funktion als Hintergrundfolie und Begründung der göttlichen Gnade und eine narratologische Funktion als Ausgangssituation einer Erzählung, die zu ihrer Aufhebung und

76 (CP 96–97).

77 (CP 198–200). Vgl. Peter Burschel: *Die Erfindung der Reinheit. Eine andere Geschichte der frühen Neuzeit*. Göttingen 2014.

78 Z. B. (CP 80–81).

Umkehrung führt. Die besonders negative Beleuchtung, in der der schuldbeladene Fürst hier erscheint, erklärt sich nicht als Bericht über die tatsächlich begangenen Sünden, sondern hat eine narrative Funktion im Aufbau der autobiographischen Erzählung. Es geht hier um die Schilderung einer Heilswende, von äußerster Heillosigkeit in der Vergangenheit zum Heil der Gottesnähe durch die Gnade in der Gegenwart. Aus dieser Struktur der Erzählung ergibt sich der Sinn der negativen Schilderung der eigenen Handlungen.

Im Zentrum von Rákóczis Schuldbegriff steht das Schuldig-Sein des ganzen Menschen Gott gegenüber. Der Mensch ist „Schuldner“. Die subjektive Beurteilung vor allem der eigenen Taten ist bestimmt durch ein augustinisch-jansenistisch geprägtes moralisches Wertesystem, eng verbunden mit der Vorstellung des bekehrten Fürsten als Büsser und streng ritualisiert durch die schriftliche Form der Konfession als Geständnis und Gebet. In diesem theologischen Diskurs stehen Fragen nach der Herkunft des Bösen, der Gerechtigkeit, der Willensfreiheit, der Gnade, der Schuldvergebung, der Kompensation, der Reinheit, der Strafe, der Erlösung, der Buße und Beichte im Vordergrund. Die Angst vor der Schuld und vor ihren Folgen durchzieht das ganze Werk. Die Absichten und Motive des „Täters“ und die „Tatumstände“ werden oft als entlastende Faktoren interpretiert. Die eigene Unkenntnis der göttlichen Gebote wird mit der gleichen Absicht betont.

Den Begriff der Schuld definiert Rákóczi nicht. Er klassifiziert ihn auf direkter Weise, wie z. B. Augustinus,⁷⁹ ebenfalls nicht, macht keinen Unterschied zwischen moralischer, religiöser und rechtlicher Schuld, doch differenziert er mit dem nuancierten Gebrauch der Begriffe *macula*, *delictum*, *vitium*, *culpa*, *peccatum*, *crimen* und *scelus*. Die Schuld ist für ihn im Rückblick eine symbolische Stätte der persönlichen Begegnung mit Jesus, wo er seine unendliche Liebe zu ihm entdeckt. Die Gefühle der Gottesnähe und der Schuldvergebung gehören, zusammen mit der Überzeugung, für seinen Glauben missionieren zu müssen, zu den typischen Empfindungen nach einer „Bekehrung“.⁸⁰

79 Vgl. William E. Mann: The Theft of the Pears. In: *Apeiron* 12 (1978), S. 51–58, hier S. 52–54.

80 Peter Dinzelsbacher: *Bernard von Clairvaux. Leben und Werk des berühmten Zisterziensers*. Darmstadt 2012, S. 16; Dieter Breuer: Konversionen im konfessionellen Zeitalter. In: *Konversionen im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit*. Hrsg. von Friedrich Niewöhner und Fidel Rädle. Hildesheim, Zürich, New York 1999, S. 59–69. Zur literarischen Darstellung der Katholisierung eines kalvinistischen Predigers als Bekehrungsgeschichte vgl. *Vörösmarti Mihály kálvinista prédikátor*

Die Darstellung der Schuld dient vor allem, ebenso wie bei Augustinus, zur Hervorhebung der Wirksamkeit der göttlichen Gnade. Rákóczi betrachtet sein schuldhaftes „Ich“, aber auch das Geschick, das Heil und die Verdammung des Menschen in der Spannung zwischen Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit.

Den Ausgangspunkt zu Rákóczis Schuld-und-Sühne-Konzeption bildet der Sündenfall Adams, der zusammen mit den Themen der Erneuerung der menschlichen Natur, der göttlichen Gerechtigkeit und Liebe, der Gnade, des freien Willens, der Buße und der Rechtfertigung zu den beliebten Theologemen von Port-Royal gehörte. Adam hat nach Rákóczi mit seiner Schuld die menschliche Natur nachhaltig geschädigt und dadurch seinen Nachkommen eine Neigung zur Sünde und den Zustand der Sterblichkeit hinterlassen.⁸¹ Die erste und schwerste Sünde ist, ebenso wie bei Augustinus,⁸² der Hochmut (*superbia*).⁸³ Obwohl alle Menschen schuldhaft geboren werden, ermöglicht Gottes Barmherzigkeit, dass nicht alle verdammt werden. Der durch die Schuld des Menschen verletzte Gott sollte mit einem menschlichen Opfer, mit dem Tod Christi versöhnt werden.⁸⁴ Die Taufe tilgt die *macula originalis*, d. h. die Erbsünde, sie hebt aber nicht den Antrieb der Begierlichkeit (*concupiscentia*) auf.⁸⁵ Ihren Ursprung hat die Sünde im „bösen Trieb“, der dem Menschen schöpfungsmäßig mitgegeben ist. Der Mensch kann mit Hilfe der Gnade den rechten Gebrauch des freien Willens wiedererlangen, aber ohne Gottes Gnade kann er im Interesse des eigenen Heils nichts unternehmen.⁸⁶ Die Sünde als eine auf individueller Entscheidung beruhende konkrete Tat setzt den freien Willen des Menschen voraus. Rákóczi folgt hier dem Alten Testament und Augustinus, doch erkennt er, dass Augustinus' Erbsündentheorie⁸⁷ und die Prä-

megtérése históriája [Bekehrungsgeschichte des kalvinistischen Predigers Mihály Vörösmarti]. Hrsg. von József Jankovics und Judit Nyerges. Übers., Anm. von György Geréby. Budapest 1992.

81 (CP 76–77).

82 William M. Green: *Initium omnis peccati superbia*. Augustine on pride as the first sin. In: *University of California, Publications in Classical Philology* 13 (1949), S. 407–432.

83 (CP 78–81).

84 (CP 84–86).

85 (CP 198–199).

86 (CP 193–194).

87 *Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo: De diversis quaestionibus ad Simplicianum*. I. 2. Deutsche Übers. von Walter Schäfer, hrsg. und erklärt von Kurt Flasch. Mainz 2012, S. 315. Flasch nennt die Erbsündenlehre Augustinus' ein

destinationsdoktrin der Jansenisten⁸⁸ widersprüchliche Theorien seien. In den Ausführungen über die *gratia efficax* beruft er sich auf das 23. Kapitel des X. Buches der *Confessiones* von Augustinus.⁸⁹ Die Fragen nach der ungleichmäßigen Verteilung der göttlichen Liebe und nach dem Verhältnis von freiem Willen, Gnade, göttlicher Fügung und Heil diskutiert er ausführlich, kann sie aber nicht beantworten und lässt sie mit dem Hinweis auf die bestehenden Meinungsunterschiede in der Kirche offen.⁹⁰

In der Frage der Sühne vertritt Rákóczi im Wesentlichen die Auffassung der neutestamentlichen Sühnetheologie. Demnach handelt es sich beim Sühnetod Jesu um ein eschatologisches Ereignis, das ein für allemal geschehen ist und die Liebe Gottes erweist. In Jesu Person und Werk ist Gott selbst für den Menschen eingetreten, um ihn von der Sünde zu befreien. Diese Zuwendung Jesu zu den Sündern stellt eine Forderung eines Engagements gegen die Sünden dar. Die Funktion der Sühne ist für Rákóczi die Wiederherstellung der eigenen Identität in einer persönlichen Krise; das Ziel der Sühne ist die Wiederherstellung seiner durch Sünde zerstörten Beziehung zu Gott. Sein Werk versteht er

„raffiniertes intellektuelles Produkt“, eine „begriffliche Konstruktion“ (S. 71–74). Konzeption und Terminologie der Erbsünde, der Schuld und der Konkupiszenz sind bei Augustinus nicht einheitlich, veränderten sich mit der Zeit und wurden in den verschiedenen Werken teilweise unterschiedlich ausgelegt. Siehe auch: Athanasius: *Le pèche original dans la pensée de Saint Augustin de 412 à 430*. In: *Revue des Études Augustiniennes* 15 (1969), S. 75–112; William J. O'Brien: *Original Sin in Augustine's „Confessions“*. In: *Thought. A Review of Culture and Idea* 49 (1974), S. 436–446; Malcolm E. Alflatt: *The Development of the Idea of Involuntary Sin in St. Augustine*. In: *Revue des Études Augustiniennes* 20 (1974), S. 113–134; Terry L. Miethe: *Augustinian Bibliography 1970–1980. With Essays on the Fundamentals of Augustinian Scholarship*. Foreword by Vernon J. Bourke. Westport, Conn., London 1982, S. 212; Walter Simonis: *Anliegen und Grundgedanke der Gnadenlehre Augustins*. In: *Münchener Theologische Zeitschrift* 34 (1983), S. 1–21; J. Huhn: *Ursprung und Wesen des Bösen und der Sünde nach der Lehre des Kirchenvaters Ambrosius*. Paderborn 1933.

88 Vgl. Abbé Grégoire: *Lettres inédites sur l'Augustinus. Éloge du jansénisme dans le sillage des Provinciales*. Éd. critique de Jean Dubray. Paris 2015.

89 (CP 380).

90 „Nolo, Domine, scrutari, arcana iudiciorum, descendere in abyssum decretorum tuorum“ (CP 196); (CP 332–335); „et involvitur haec questio, quam ipse Paulus apostolus tuus primus impenetrabilem asseruit [...], sed a quo scholarum pluralitas sententiarum differentiam induxit in Ecclesiam, alii in operanda salute sua homini multum, alii parum, alii nihil attribuunt.“ (CP 344); „Sed superest adhuc, ut prolata de gratia memorum, in quibus procul dubio tanquam in materia hodie plurimum agitata“ (CP 379).

als Selbststrafe und als Sühneopfer in heilsgeschichtlichem Rahmen, als Akt der Wiedergutmachung für seine Sünden und der Reinigung seines Selbst.⁹¹ Die theologischen Ausführungen über die Notwendigkeit der eigenen Schuldhaftigkeit entwickelt er zu einer Geschichtsdeutung und reflektiert im Kontext von konkreten Sünden des Individuums über die Schuld und Erlösung des eigenen Volkes.

Neben der Konkupiszenz bildet nach Rákóczi die Selbstliebe eine weitere Ursache der Schuld, die im 17. und frühen 18. Jahrhundert ebenfalls zu den beliebten Themen der Jansenisten gehörte. Mehr als einmal bezeichnet er die Selbstliebe als „verfluchten Kern der Begierde“, als „Quelle aller Sünden“.⁹² Die Selbstliebe, die sich in den unterschiedlichsten Formen manifestiert, wie z. B. als Liebe zur Heimat, kann nur mit der Gottesliebe besiegt werden.⁹³ Die strenge Geißelung der Selbstliebe gehört zu den konstanten Motiven im zweiten und dritten Buch der *Confessio*.⁹⁴

Zur Rhetorik der Schuld und Sühne

Rákóczis Selbsttadel ist stark stilisiert und rhetorisiert; der rhetorische Charakter des Textes tritt bereits auf den ersten Blick klar hervor. In der Rhetorik der *Confessio* ist der Einfluss der Bibel, der ciceronianischen Redekunst, des augustinischen Tons und des pathetisch-jansenistischen Meditationsstils unverkennbar. Rákóczis rhetorische Kunst wurde vor allem im Jesuitenunterricht, durch die Reden, die er zur Anfeuerung der Soldaten hielt, und durch seine politische Publizistik ausgebildet. In seiner Konfession gelangt er häufig zu einer dramatisierenden Präsentation, doch wirkt sein Wortschwall, intensiviert durch den maßlosen Gebrauch des Semikolons, vor allem im dritten Buch, manchmal übertrieben. Die Ausdrucksweise ist reich an Affekten, stellenweise theatra-

91 „Suscipe Domine sacrificium humilis confessionis et agnitionis nihili mei, quam ego hoc anno conscripsi“ (CP 377).

92 „O maledictum cupiditatis semen“ (CP 75); „fons et origo omnis mali, ex quo omnia peccata emanant“ (CP 167).

93 „amor in patriam, vel verius dixerim amor ille proprius“ (CP 155–158, hier S. 156).

94 Z. B. (CP 167–168, 171–173, 183–184. 199–200, 221–224, 267, 282, 288, 317, 332).

lisch. Das komplette Fehlen der Figuren der Ironie ist typisch für das ganze Werk.

Das zentrale Strukturprinzip der *Confessio* ist der fiktive Dialog, die Zwiesprache mit Gott. Die Möglichkeiten und rhetorischen Mittel der Dialogstruktur werden bewusst ausgenutzt; Rákóczi konstruiert mit ihrer Hilfe eine kolloquiale Lebendigkeit und sein fiktives „Gesicht“. Die Redesituation entsteht durch die wiederholte Hinwendung zu Gott im Gebet und zum Leser und durch den konsequenten Gebrauch der rhetorischen Figuren der Literaturgattung der Konfession. Die vielfältigen Anredeformen und die Hinweise auf die Entstehungsumstände unterstreichen den interpersonellen Charakter des Werkes und tragen zur Verdunkelung der Bedeutung bei. Durch die Vergegenwärtigung der abwesenden Adressaten werden Raum und Zeit transzendiert, wobei sich der Sprecher diesen Dimensionen entzieht. Die rhetorischen Figuren dienen zur Poetisierung und Fiktionalisierung der Autobiographie und zum Erschaffen der Gestalt des sündhaften Bekenners.

Die häufigen Anklänge an die Bibel und die Amplifikation von Bibelstellen sind immanente Bestandteile der Prosa Rákóczis. Die Wendungen der Bußpsalmen werden immer wieder paraphrasiert.⁹⁵ Die sündhafte Welt ist für Rákóczi ebenso wie für Augustinus „Babylon“,⁹⁶ anderswo schreibt er über das „unsittliche, babylonische Nichtstun“.⁹⁷ Wiederholt vergleicht er sein früheres, schuldig-heuchlerisches „Ich“ mit einem Grab, das außen weiß angestrichen sei.⁹⁸ Anderswo nennt er sich „den im Kleid des Fürsten und auf seinem Thron sitzenden, maskierten Gefangenen des Teufels“.⁹⁹

Man findet mehrere Anspielungen auf Paulus: „Die Sünder [...] wollen dich mit Belial in Einklang bringen und deine Bundeslade bringen sie in den Tempel Dago“.¹⁰⁰ Die Gottesliebe ist für Rákóczi der Tod des „alten“, sündhaften Menschen und das Leben des „neuen“,

95 Z. B. „Meremur, Domine, quae patimur, innumera sunt enim scelera nostra et caput nostrum transscenderunt“ (CP 97).

96 (CP 31). Vgl. 1 Petr 5, 13; Offb 14, 8.

97 „perversae Babilonis otio consumpto“ (CP 102).

98 „quid fui praeterquam sepulcrum dealbatum“ (CP 151); siehe auch (CP 36, 210). Vgl. Mt 23, 27.

99 „sub principis vestitu et in ejus throno sedens larvatum daemonis mancipium“ (CP 151). Vgl. Joh 12, 31.

100 „peccatores [...] sic volunt tecum unire Belial, et arcam tuam deponunt in fanum Dago“ (CP 75). Vgl. 2 Kor 6, 15; 1 Sam 5, 2.

bekehrten Menschen.¹⁰¹ Anderswo spricht er über die „Vermessenheit des alten Menschen“.¹⁰² Ein Zitat aus dem ersten Brief an die Korinther wird in eine rhetorische Frage eingebaut und amplifiziert: „Sollte ich mich nicht mit dem Satz Deines Apostels quälen, der behauptet, dass er sich keines Fehlers bewusst sei, doch glaube er nicht, dass er gerecht gesprochen sei?“¹⁰³ Auf die Parabel Jesu von den zwei Wegen wird mehrmals angespielt: „den schmalen Weg der Einsamkeit und der Buße habe ich mit deiner Hilfe gewählt“.¹⁰⁴ Eine Stelle aus dem ersten Brief des Johannes wird ebenfalls paraphrasiert: „So dass wer sagt, er habe keine Sünde, der lügt.“¹⁰⁵

Um die Natur der Schuld zu beleuchten, gebraucht Rákóczi ebenso wie Augustinus¹⁰⁶ Analogien, Metaphern und Symbole. Zu den topischen Symbolen der Schuld bzw. der Sündhaftigkeit, die in der Bibel und bei Augustinus¹⁰⁷ vorgeprägt waren, gehören: Abwendung/Entfernen von Gott,¹⁰⁸ Untreue,¹⁰⁹ Irren/Rennen,¹¹⁰ Blindheit,¹¹¹ Knechtschaft,¹¹² Gefangenschaft,¹¹³ Unreinheit,¹¹⁴ Verschmutzung,¹¹⁵ Suhlen im Schlamm,¹¹⁶ Dunkelheit,¹¹⁷ Krankheit¹¹⁸ und Tod.¹¹⁹ Dem Begriff der Schuld wird ebenfalls eine symbolische Bedeutung zugesprochen.

101 „tu es mors veteris, vita novi hominis“ (CP 332). Vgl. Kol 3, 1–17.

102 „veteris hominis praesumptione ductus“ (CP 81).

103 „anxiat me dictum apostoli tui, qui quamvis nullius se mali conscium dicat, non tamen se justificatum credit?“ (CP 19). Vgl. 1 Kor 4, 4.

104 „te docente et adjuvante elegi viam arctam solitudinis et poenitentiae“ (CP 80), siehe auch: (CP 201, 364). Vgl. Mt 7, 13–14.

105 „si quis peccatum non habere dicat, mendax sit“ (CP 362). Vgl. 1 Joh 1, 8–10.

106 Patrick J. Powers: *The Concept of Guilt in the Confessions of St. Augustine. A Phenomenological Study*. Pittsburgh, PA, Duquesne University Dissertation 1978, S. 14, 21–22.

107 Vgl. Leo C. Ferrari: Symbols of Sinfulness in Book II of Augustine's „Confessions“. In: *Augustinian Studies* 2 (1971), S. 93–104.

108 (CP 68).

109 (CP 364).

110 (CP 364).

111 (CP 68).

112 (CP 362).

113 (CP 29).

114 (CP 199–200).

115 (CP 19, 149).

116 (CP 75).

117 (CP 144, 202).

118 (CP 23, 212).

119 (CP 202).

Die Metaphern der Selbstliebe sind u. a. Intrigant,¹²⁰ wirklicher Proteus,¹²¹ starker bewaffneter Krieger¹²² und Zündschwamm der Schuld bzw. der Begierde.¹²³ Die paramilitärische Ausdrucksweise Augustinus', wonach im Konflikt zwischen Gerechtigkeit und Gnade (Barmherzigkeit) Gottes die Gnade siegt,¹²⁴ findet sich auch bei Rákóczi.¹²⁵

Man trifft auf zahlreiche ausdrucksvolle Metaphern im Kontext der Schuld. Venedig nennt Rákóczi „die auf dem Meer der Sünden und furchtbarer Schuld schwimmende Stadt“.¹²⁶ „Diese [d. h. Zerstreuung und Sehnsucht] sind die fluchvollsten Früchte des Baumes meiner Begierde, den die Sünde in mir einpflanzte“.¹²⁷ „Ohne Liebe [...] bin ich ein Zugvieh geworden“.¹²⁸ Um das Problem des Verhältnisses von Schuld, Gleichgültigkeit und Wahrheit zu veranschaulichen, gebraucht er die Metapher der Waage Gottes: Der Schuldner gießt seine Sünden in die Schale der Begierde, der rechtschaffene Mann aber füllt die Schale der Liebe auf.¹²⁹ Ohne Gott nennt sich Rákóczi „Tier, Fleischklumpen, Verwesung, Asche und Staub“.¹³⁰ „Sitz und Wohnung der Begierde ist die Phantasie“.¹³¹

Eine rhetorische Frage in Anspielung auf Augustinus lautet: „Was bin ich, dass ich dich lieben soll?“¹³² Die Häufung von rhetorischen Fragen durchzieht das ganze Werk: „Was ist das in mir, mein Herr, was mich mit Schauer erfüllt vor dem schändlichen Tod, vor der Gefangenschaft und vor dem Exil aus dem Exil? Was ist die Ursache der Versuchungen, vor denen, wie gesagt, die Angst berechtigt ist? Wie groß ist das Beharren auf dem irdischen Leben in der Welt und in mir selbst

120 (CP 4).

121 (CP 196).

122 (CP 155, 199, 240).

123 (CP 167, 330, 351).

124 *Logik des Schreckens* (wie Anm. 87), S. 74.

125 (CP 25), vgl. auch Anm. 145. Ein weiteres Beispiel: „non ego mihi sum contrarius, sed tu in me pugnas contra me“, (CP 68).

126 „qua civitatem hanc in peccatorum et nefandorum scelerum mari natantem conservas“, (CP 34).

127 „hi sunt enim soli pessimi fructus arboris concupiscentiae meae, quam peccatum plantavit in me“, (CP 68).

128 „sed quid mirum, nihil amando quid potui agere; ut jumentum factus fueram, agebam ut illud“, (CP 111).

129 (CP 167–168).

130 „animal, massa carnis, putredo, cinis et pulvis“, (CP 365).

131 „sedes est et habitaculum concupiscentiae phantasia“, (CP 376).

132 „Quis sum ego, ut amam te“, (CP 220). Vgl. „Quid tibi sum ipse, ut amari te“, Augustinus, *Confessiones*, I, V, 5.

[...]? O törichte und trügerische Phantasie, was für einen Schrecken kannst du in mir erwecken mit dem Vorwissen der Zeit des blinden Zufalls? Zündschwamm der Begierde, wie lange lauerst du noch auf mich? Oh, sinnliches Leben, warum versuche ich dich zu erhalten?“¹³³ „Oh, mein Herr, haften mein Schmutz und Makel noch immer an mir? Wie lange wälze ich mich in diesem Schmutz und Sumpf meiner Lage? [...] Ich schäme mich, so schmutzig vor dir zu stehen, aber bin ich denn anders, als ich deinen heiligen Leib zu mir nehmen möchte?“¹³⁴ „Was anderes konnte aus dem Sumpf meiner infektiösen Schlechtigkeit und Verdorbenheit strömen als das Böse?“¹³⁵

Zu den beliebten rhetorischen Figuren zur Betonung der Schuld gehört die Antithese: „Nach der Vorstellung und eitler Meinung der Menschen bin ich Fürst, vor deinen Augen jedoch Staub und Sünder.“¹³⁶ „Du sagst, du liebst die Kinder und die Kleinen, mich hast du doch als Schuldner stärker geliebt.“¹³⁷ „Es ist gerecht, mein Herr, dass ich mich in meinen Konfessionen schäme, du dich aber über die Bekehrung des Büßers freuen solltest, und dass ich mich erniedrigen soll, du aber durch alle deine Geschöpfe für ewig gepriesen werden solltest.“¹³⁸ „Es geschah durch dich [...], dass ich [...] als Beispiel für andere hingestellt wurde. Aber die Wirksamkeit meines verborgenen Hochmuts stammte von mir.“¹³⁹ „Du hast mich von den Fesseln befreit

133 „Quid ergo est, o Domine, in me, quae ipsam mortem ignominiosam, carceres et exilii exilia horrere facit, et tanquam mala repraesentat? Quae est tentationum, quas metuere justum esse dixi, causa? Quam adhaesio illa vitae temporali, mundo et mihimet ipsi: [...] O insana et illusoria imaginatio, quae in me horrore potes horum fors venturorum praevisionem, fomes cupiditatis, usquequo insidiaberis mihi! O vita corporis, cur studeo conservare te!“ (CP 351).

134 „O Domine, usquequo haerebo in quisquiliis et sordibus meis, usquequo volutabor in hoc coeno et luto conditionis meae? [...] pudet ita conspurcatum praesentare me tibi; sed num alius sum, dum ad participationem Sancti Corporis tui accedo?“ (CP 375).

135 „quid praeter malum emanere potuit ex scaturigiae malitiae putredinis et corruptionis meae?“ (CP 100).

136 „Principis in consideratione et vana opinione hominum, sed pulveris et peccatoris coram te“ (CP 3).

137 „Infantes et parvulos dicis te diligere, et tamen me peccatorem plus dilexisti“ (CP 19).

138 „Justum est Domine, ut ego erubescam confitens, tu vero gaudeas de conversione poenitentiam agentis; humilior ego, et exaltare tu ab omnibus creaturis tuis in aeternum.“ (CP 20).

139 „A te fuit, [...] quod [...] aliis pro exemplo proponeretur. Sed heu vere a me processerunt occultatae superbiae effectus“ (CP 23).

und ich habe die Fesseln des Satans freiwillig wieder auf mich genommen.“¹⁴⁰

Typische Bittformeln sind: „bitte dich, erinnere mich daran [d. h. an die Schulden]“,¹⁴¹ „steigere meinen Schmerz über [die Sünden]“,¹⁴² „bitte strafe mich“,¹⁴³ „erinnere mich und zeige mir das Schlechte, was ich getan habe“,¹⁴⁴ „nimm meinen Willen als brennendes Opfer an und hilf ihn zu verbrennen auf dem Altar deiner Vorsehung im Feuer deiner Liebe, und rechne mir nicht als Schuld an, wenn ich mich irre“,¹⁴⁵ „stelle meine Sünden und auch meine Undankbarkeit vor mich, nicht, um mich daran zu ergötzen, sondern ihretwegen zu weinen in Bitterkeit und mit dem inneren Schluchzen meines Herzens“,¹⁴⁶ „Vergib mir, oh Herr, und reinige mich von meinen geheimen Absichten, von den Nachlässigkeiten und von meinen alltäglichen Unvollkommenheiten, die sich aus meiner Schwäche und meinem Elend ergaben.“¹⁴⁷ In wiederholter Anspielung auf einen Augustinus zugeschriebenen Ausdruck: „Hier verbrenne mich, hier zerfleische mich“.¹⁴⁸

Das Thema der sinnlichen Liebe, aber auch anderer „Sünden“, verbindet Rákóczi, wie Augustinus, wiederholt mit Buß- und Lobgebeten.¹⁴⁹ Die Größe und Verstocktheit der Schuld wird manchmal mit Sprichwörtern und geflügelten Worten unterstrichen: „Ich kehrte immer wieder zurück [d. h. zu den Sünden], wie der Hund zum Erbroche-

140 „liberasti me e vinculis, et ego spontanee vincula Sathanae reassumpsi.“ (CP 130).

141 „Agnosco, Domine, enormitatem scelerum meorum, [...] revoca, quaero, in mentem eas“ (CP 38).

142 „auge et dolorem meum de iis“ (CP 38).

143 „fac me, quaeso, poenitere“ (CP 69).

144 „Revoca in memoriam, repraesenta mihi mala, quae feci“ (CP 210).

145 „Accipe in holocaustum voluntatem meam et adjuva, ut ea in altari providentiae tuae igne amoris tui consummatur, et ne imputes mihi in peccatum, si alludor.“ (CP 117).

146 „Revoca in mentem ea, et repraesenta mihi peccata, ingrattitudines meas, non ut delecter in iis, sed ut defleam illas in amaritudine et gemitibus cordis mei intrinsecis“ (CP 149).

147 „Parce, o Domine, et munda me ab occultis meis, et a negligentis imperfectionibusque quotidianis, quae fragilitatis et miseriarum mearum opera fuere“ (CP 288).

148 „hic ure, hic seca“ (CP 148, 152). Vgl. Gregorius I., der Große, *Moralia in Iob*, VII, xix, 22; Petrus Lombardus: *Comm. in Psalmos*, Ps. 6, 2; *Breviarium Romanum*, Appendix, 10. oct. lect. 6: „Domine, hic ure, hic seca, hic non parcas, ut in aeternum parcas.“

149 Z. B. (CP 32–33).

nen“;¹⁵⁰ die Selbstliebe „macht [...] aus einem Floh einen Elefanten, und stellt den Elefanten als einen Floh hin“.¹⁵¹ In Anspielung auf eine bekannte Formulierung Descartes': „ich bin doch etwas, aber was?“¹⁵² Eine Anspielung auf ein geflügeltes Wort: Die unschuldige Lust höhlt mit ihrem langsamen Tröpfeln den Stein der Standhaftigkeit aus.¹⁵³

Zu den häufig gebrauchten rhetorischen Figuren der Schuld gehören die Steigerung: „mir [...] dem größten Sünder“;¹⁵⁴ „vor dir Asche und Wurm, und der größte unter den Sündern“;¹⁵⁵ die Personifikation: „die Selbstliebe schleicht sich überall hinein, [...] drängt sich in den Körper und in die Seele ein“;¹⁵⁶ der lebhafteste Zuruf in Anspielung auf den Text des Exsultet aus der Osternachtsliturgie bzw. auf Augustinus: „Oh, glückliche Schuld, die verdient hat, einen so mächtigen und so edlen Erlöser zu haben!“;¹⁵⁷ die Häufung: „Inmitten der verlogenen Absichten, heuchlerischen Taten und falschen Schmerzen siegte doch deine Barmherzigkeit über deine Gerechtigkeit“¹⁵⁸ und die Enumeration: die Selbstliebe „täuscht vor, dass sie sühnt unter den Büssern, betet mit den Frommen, tötet das Fleisch ab, wohnt in der Wüste, fastet, ver-

150 „redii ut canis ad vomitum“ (CP 25; 75; 266).

151 „muscas crescere facit in elephantes, et hos sub muscarum specie repraesentabat“ (CP 266). Vgl. „Elephantum ex musca facis.“ Erasmus: *Adagia*, I 9, 69.

152 „sum tamen aliquid, sed quid?“ (CP 365). Vgl. René Descartes: *Meditationes de prima philosophia*, Meditatio II. De natura mentis humanae. Quod ipsa sit notior quam corpus, 22–23: „Manet positio, nihilominus tamen ego aliquid sum. [...] Sed quid igitur sum? Res cogitans; quid est hoc?“

153 (CP 265). Vgl. „Gutta cavat lapidem, non vi, sed saepe cadendo.“ Gariopontus: *Ad totius corporis aegritudines remediorum libri V*. Basileae 1531, I, 17; „Assidua stilla saxum excavat.“ Erasmus: *Adagia*, III 3, 3; Ovid: *Ars amatoria*, I, 475 sq.; Galen: *Temp.*, 3, 84 I.

154 „mihi [...] peccatorum maximo“ (CP 19).

155 „ante te, Domine, cinis et vermis peccatorum maximus“ (CP 148).

156 „omnibus se ingerit amor proprius, [...] inest corpori, inest animae nostrae“ (CP 267).

157 „o foelix culpa, quae tantum ac talem meruit habere redemptorem“ (CP 367). Exsultet: „O felix culpa quae talem et tantum meruit habere redemptorem.“ Vgl. Augustinus: *Enchiridion*, VIII; Thomas von Aquin: *Summa Theologica*, III, 1, ad 3.

158 „inter omnes hos falsarum propositionum et praevaricationum actus, falsos dolores, praevaluit misericordia tua super iustitiam tuam“ (CP 25).

achtet die Welt, duldet den Widerspruch, trägt das Kreuz, liebt seinen Mitmenschen und dich, oh, unendliche Güte, betet sie an“.¹⁵⁹

Hier kann nur ein kleiner Ausschnitt aus dem umfangreichen rhetorischen Arsenal Rákóczis aufgezeigt werden. Die Beispiele unterstreichen die starke Emotionalität des Werks und legen die apologetische Intention offen. Die Rhetorik der Schuld half dem Autor dabei, die ungewöhnlichen Ereignisse des Lebens zu verarbeiten und leidvollen Erfahrungen Sinn zu geben. Die gesteigerte Rhetorisierung und asketische Übertreibung der Schuld und der Selbstanklage haben zum Ziel, Rákóczis Leben und Wirken als aufrichtiges Sühnopfer darzustellen, das er für die Befreiung seines Volkes dargebracht hat. Ein weiteres Ziel liegt in der Selbstrechtfertigung: Er möchte für die Erfüllung seiner Berufung vor dem Leser überzeugend argumentieren.

Quellen, Modelle, Parallelen

Abschließend einige Bemerkungen zum weiteren Referenzrahmen. Die *Confessio peccatoris* stellt ein eigenes Kapitel der literarischen Augustinusrezeption in der frühen Neuzeit dar.¹⁶⁰ In den *Confessiones* des Augustinus sah Rákóczi das Hauptmodell und eine wichtige Quelle für sein Werk; über seine Schuld und über seine Bekehrung nachzudenken hieß, auf Augustinus zurückzukommen.¹⁶¹ Beide Autoren haben das eigene Leben als Exempel aufgefasst;¹⁶² das autobiographische Material bietet für beide die Möglichkeit, Fragen der Gnadentheologie und Probleme der Schuld zu erörtern und mit den eigenen Zweifeln zu konfrontieren. Beide haben ihr Leben nachträglich strukturiert und scharf in zwei entgegengesetzte Perioden vor und nach der Bekehrung

159 „simulat se in poenitere in poenitentibus, orare cum devotis, corpus macerare, eremos colere, jejunare, mundum contemnere, contradictiones pati, cruces bajulare, proximum amare, te, o infinita bonitas, diligere“ (CP 196).

160 Vgl. Pierre Courcelle: *Les „Confessions“ de St. Augustin dans la tradition littéraire*. Paris 1963; Maurice Testard: Antécédents et postérité des Confessions de Saint Augustin. In: *Revue des Études Augustiniennes* 10 (1964), S. 21–34.

161 Frigyes Brisits: *Szent Ágoston és Rákóczi Ferencz Vallomásai* [Die Konfessionen des hl. Augustinus und des Rákóczi]. Pécs 1914.

162 Vgl. Augustinus, *Confessiones/Bekenntnisse* (wie Anm. 21), Einleitung von Kurt Flasch, S. 10.

auseinandergebrochen, beide projizieren spätere Gefühlslage und Gedanken in ein früheres Stadium ihrer Entwicklung.¹⁶³ Thematik, Grundton, Sichtweise und Rhetorik der *Confessio peccatoris* sind von den *Confessiones* des Augustinus geprägt, wobei die Tiefe und Ausführlichkeit der philosophischen, theologischen und psychologischen Reflexionen Augustinus' bei Rákóczi nicht gesucht werden dürfen und Rákóczis stellenweise diffuse Eloquenz nicht an der klassischen Rhetorik des Augustinus gemessen werden kann. Im Hinblick auf seine Schuld-und-Sühne-Konzeption fand Rákóczi in den *Confessiones* des Augustinus vieles literarisch-rhetorisch vorgeformt; sein übergroßes Schuldbewusstsein, die wiederholten Selbstanklagen und die Techniken der Vergrößerung der eigenen Laster sind in diesem Kontext zu deuten.

In beiden Werken findet man im Bekenntnisprozess eine sukzessive Abwendung von den weltlichen Erfahrungen, eine Introspektion der Seele und eine Hinwendung zum Göttlichen; diese dreiteilige Struktur wird mehrfach wiederholt.¹⁶⁴ Hier wie dort tauchen weitere „Bekehrte“ in der Umgebung des Bekenntners auf.¹⁶⁵ Beide Autoren nennen ein konkretes Werk als Auslöser ihrer „Bekehrung“: Augustinus den Römerbrief, Rákóczi die *Confessiones* des Augustinus. Zu den gemeinsamen Themen gehören der wiederholte Wunsch nach asketischer Einsamkeit,¹⁶⁶ die Reflexion über das Gedächtnis¹⁶⁷ und über die Zeit¹⁶⁸ sowie die Deutung des eigenen Werkes als Lob- bzw. Sühneopfer.¹⁶⁹

Der Begriff der Schuld stellt für Augustinus und für Rákóczi ein wichtiges hermeneutisches Mittel zum Verständnis der menschlichen Existenz und des eigenen „Ichs“ dar.¹⁷⁰ Beide postulieren eine ständige Spannung zwischen der Notwendigkeit der eigenen Sündhaftigkeit und der göttlichen Gnadenhilfe. Eine Hauptquelle des Schuldbewusstseins bei Rákóczi liegt darin, dass er eine Abweichung bzw. eine unzu-

163 Vgl. Schäfer, *Das Schuldbewusstsein* (wie Anm. 20), S. 90 und S. 131–132.

164 Vgl. R. D. Crouse: *Recurrere in te unum. The Patterns of St Augustine's „Confessions“*. In: *Studia Patristica* 14 (1975), S. 389–392.

165 Vgl. Pierre Courcelle: *Recherches sur les „Confessions“ de Saint Augustin*. Paris, 1950, S. 181–187.

166 Vgl. Courcelle, *Recherches* (wie Anm. 165), S. 178–181.

167 Augustinus: *Confessiones*, X, VIII–XIX.

168 Augustinus: *Confessiones*, XI, XI–XXXI.

169 Augustinus: *Confessiones*, IV, I, 1; V, I, 1; VIII, I, 1; XI, II, 3; XII, XXIV, 33. Vgl. Josef Stiglmayr: Das Werk der Augustinischen Confessionen mit einem Opfergelübde besiegelt. In: *Zeitschrift für Ascese und Mystik* 5 (1930), S. 234–245.

170 Vgl. Powers, *The Concept* (wie Anm. 106), S. 34–42.

reichende Übereinstimmung des eigenen Tuns und Seins von bzw. mit den Forderungen dieser Welt erkannte. Augustinus und Rákóczi deuten den Begriff der *confessio* als „Bekenntnis“ und „Lobpreisung“, aber auch als eine Rückbewegung zu Gott und als „Opfer“.¹⁷¹ Das Sündenbekenntnis erscheint als Werkzeug der Lobpreisung, das Werk als Opfer zielt auf und bezeugt die Vereinigung und Wiederversöhnung mit Gott.

Die Konzeption der dreifachen Schuld (*concupiscentia, curiositas, superbia*) des Augustinus¹⁷² findet sich in vereinfachter Form auch bei Rákóczi. Beide halten den Hochmut, die Überheblichkeit der Seele für die größte Schuld, beide stellen die lange Verstrickung in die Sinnlichkeit als ein Haupthindernis der Bekehrung dar. Die Furcht vor den verborgenen Sünden wird hier wie dort thematisiert.¹⁷³ Das häufige Weinen über die Sünden, das Gebetsweinen und die Tränengabe ist ein weiteres gemeinsames Motiv.¹⁷⁴ Die innere Struktur der *Confessiones*, die im Wesentlichen dem biblischen Erzählmuster des Sündenfalls und der Erlösung folgt,¹⁷⁵ wird bei Rákóczi in den zwei längeren Meditationen über Adams Fall und über Christi Geburt wiedergegeben.

Zu einem zweiten Referenzrahmen gehören die Deutung und Literarisierung des Schuldbegriffs bei den Jansenisten und den jansenistisch beeinflussen Autoren. Die durch Jansenius radikalisierte Form der Erbsündenlehre, die Betonung der Alleinwirksamkeit der Gnade beim Heilsgeschehen und die Vorstellung von der Pervertierung von Vernunft und Wille werden zwar von Rákóczi thematisiert, er schreckt jedoch vor einer klaren Stellungnahme in diesen Fragen zurück. Diese Auffassung hat er durch die Lektüre einiger Werke der jansenistischen Meditations- und Traktatliteratur kennengelernt, in denen die theologisch-moralischen Ausführungen zum Thema „Schuld und Sühne“ bekanntlich einen breiten Raum eingenommen haben. Die Lektüre der Werke Pierre Nicoles durch Rákóczi in Grosbois ist quellenmäßig be-

171 Joseph Ratzinger: Originalität und Überlieferung in Augustinus' Begriff der *confessio*. In: *Revue des Études Augustiniennes* 3 (1957), S. 375–392.

172 Vgl. Miethe, *Augustinian Bibliography* (wie Anm. 87), S. 206–207.

173 Augustinus: *Confessiones*, X, XXXVII, 60.

174 Augustinus: *Confessiones*, IV, V, 10; VII, XXI, 27. Vgl. Friedrich Billlichsich: Vom „Schuldbewußtsein“ und „Sündengefühl“ in den Konfessionen des hl. Augustinus. In: *Theologie und Glaube* 24 (1932), S. 629–634, hier S. 633.

175 Leo C. Ferrari: The Pear-Theft in Augustine's „Confessions“ In: *Revue des Études Augustiniennes* 16 (1970), S. 233–241.

zeugt;¹⁷⁶ seine Bibliothek in Rodostó war durch die Werke jansenistischer Autoren stark mitgeprägt. Unter seinen aufgrund des Nachlassinventars eindeutig identifizierten Büchern finden sich u. a. fünf Werke des Pierre Nicole, je eine Arbeit des Antoine Arnauld und des Pasquier Quesnel sowie die kommentierte Bibelübersetzung von Sacy. Unter den Titeln, die nicht eindeutig identifiziert werden konnten, findet man einige weitere jansenistische Bücher. Das Thema „Sünde“, „Schuld“ und „Pönitenz“ behandeln insgesamt vier, teilweise jansenistisch geprägte Werke.¹⁷⁷ Einen Teil dieser Bücher hat Rákóczi bereits in Grosbois einsehen können.

Pierre Nicole war ein markanter Vertreter der cartesianischen Variante des Augustinismus von Port-Royal.¹⁷⁸ Augustin war für ihn die maßgebende Autorität in sämtlichen Fragen der Theologie, der Anthropologie und der Moral; die Schlüsselbegriffe seines Hauptwerkes (*Essais de morale*, 1671–1688) hat er ebenfalls von ihm entlehnt. Den Themen der Schuld, der Konkupiszenz, der Selbstliebe und der Selbsterkenntnis widmete er eigene Traktate, in denen man auch kleinere Akzentverschiebungen und gemäßigte Stellungnahmen im Vergleich zu Augustinus beobachten kann. Den Menschen erklärt er grundsätzlich für schuldig, die größte Schuld ist für ihn die Selbstliebe. Ausführlich beschäftigt er sich mit dem Verhältnis zwischen Schuld und Gnade, Erbsünde und freiem Willen, Heuchelei und Sünde. Die Vergnügungen der Welt verurteilt er scharf als Anlass zur Sünde. Für seine Argumentation sind eine differenzierte Rhetorik, eine bildreiche und ausdrucksstarke Sprache und ein kontrollierter Gebrauch der Fiktion charakteristisch.

Die französische Übersetzung der *Confessiones* des Augustinus durch Robert Arnauld d'Andilly von 1649 wurde zum Ausgangspunkt mehrerer, jansenistisch geprägter Memoiren, Autobiographien und Konfessionen geistlicher und weltlicher Autoren. In einem Teil dieser Schriften, die häufig mit literarischem Anspruch verfasst wurden, nimmt die Geißelung des lasterhaften „Ichs“, das Lob der Einsamkeit und die ausführliche Darstellung der Bekehrung eine wichtige Stelle

176 Médiathèque de Troyes, série Ms. 2146. Die Veröffentlichung der Quelle: Béla Zolnai: A janzenista Rákóczi. In: *Széphalom* 1 (1927), S. 177–181 und S. 266–288, hier S. 269–271.

177 Éva Knapp, Gábor Tüskés: La bibliothèque de Rodostó (Tekirdağ, Turquie) du prince François II Rákóczi. Nouvel essai de reconstitution. In: *Wolfenbütteler Notizen zur Buchgeschichte* 39 (2014), 2, S. 185–208, Nr. 18, 82, 94, 104.

178 Béatrice Guion: *Pierre Nicole moraliste*. Paris 2002.

ein.¹⁷⁹ Die Erinnerung wird häufig geweckt durch die Imitation der Redesituation des Sündenbekenntnisses. Einige dieser Werke wurden bereits in der zweiten Hälfte des 17. und im ersten Viertel des 18. Jahrhunderts gedruckt, so dass Rákóczi das eine oder andere in Grosbois kennenlernen konnte.

Ein Pendant zu den jansenistisch geprägten Memoiren bilden jene spirituellen Autobiographien des 17. und frühen 18. Jahrhunderts, die aus calvinistisch-puritanischem Glaubenseifer, manchmal im Gefängnis, geschrieben wurden und in denen das Thema „Schuld“ im Vordergrund steht. Dafür ist John Bunyans *Grace Abounding to the Chief of Sinners* [*Überreiche Gnade für den größten der Sünder*, 1666] ein anschauliches Beispiel. Der Titel ist eine direkte Anspielung auf den ersten Brief des Paulus an Timotheus (1 Tim 1, 12–15). Das Thema von Bunyans Selbstdarstellung ist seine innere Krise. Sie beginnt mit dem elementaren Erschrecken vor der Sünde und ihren Folgen, die Krise manifestiert sich als ein Kampf zwischen dem biblischen Wort Gottes und dem Teufel um die Seele des Menschen. Es geht auch hier um das Streben nach Glaubens- und Heilsgewissheit, um die Erwägung von Schuld und Gnade.¹⁸⁰ Bunyan stellt seine Theologie durch die Verknüpfung der praktischen Erfahrung mit den autobiographischen Details und der didaktischen Lehre dar, wobei das biographische Material entsprechend der pastoralen Zielsetzung in der Form der paulinischen Epistel ausgelegt wird.

Einen dritten Referenzrahmen bildet die massive Gegenwart der Schulddematik in der ungarischen Literatur vom 16. bis zum frühen 18. Jahrhundert. Hierher gehören vor allem die Übersetzungen der Bußpsalmen,¹⁸¹ die Geißelung einzelner bzw. mehrerer Laster¹⁸² und die

179 Vgl. z. B. Constance Cagnat-Deboeuf: Port-Royal et l'autobiographie. In: *Cahiers de l'Association Internationale des Etudes Françaises* 49 (1997), S. 223–242; Pascale Mengotti-Thouvenin: Port-Royal, laboratoire de Mémoires. In: *Chroniques de Port-Royal* 48 (1999), S. 15–55; Gábor Tüskés. A jansenizmus kutatásának néhány kérdéséhez [Zu einigen Fragen der Jansenismusforschung]. In: *Irodalomtörténeti Közlemények* 119 (2015), S. 161–180, hier S. 176–179.

180 Margaret Bottrall: *Every Man a Phoenix. Studies in seventeenth-century autobiography*. London 1958; Rebecca S. Beal: *Grace Abounding to the Chief of Sinners. John Bunyan's Pauline Epistle*. In: *Studies in English Literature, 1500–1900*. 21 (1981), S. 147–160.

181 Z. B. von Gergely Szegedi.

182 Z. B. von András Szkhárosi Horváth: *Az fösვნýségről* [Über den Geiz]; *Az Istennek irgalmasságáról* [Über die Barmherzigkeit Gottes].

Bußgedichte,¹⁸³ aber auch Predigten und Streitschriften sämtlicher Konfessionen mit entsprechender Thematik in hoher Zahl. Über die Hauptlaster entstand in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts ein eigener Gedichtzyklus.¹⁸⁴ Das Schema der Sünden und Strafen wurde in zahlreichen Genres gebraucht und aus konfessioneller Sicht ausgelegt: eine langlebige Konstruktion, der die Idee der kollektiven Schuld und Sühne des ungarischen Volkes und die Vorstellung von der fremden Herrschaft in Ungarn als Strafe Gottes zu Grunde lag. Diese Konstruktion wurde durch den religiös-moralischen Topos der Parallelisierung des jüdischen und des ungarischen Volkes ergänzt und unter dem Einfluss der Wittenberger Geschichtsdeutung mit eschatologischen Erwartungen verbunden.¹⁸⁵ Die Verknüpfung der Ideen der kollektiven Schuld, der Sühne, des Patriotismus und der Verderbung des Landes infolge der göttlichen Strafe wurde zu einer Hauptfrage der ungarischen Literatur und Geschichtsauffassung, die Rákóczi gekannt haben musste und die er bei der Abfassung der *Confessio* in säkularisierter Form einbezog.

Das Thema „Schuld und Sühne“ hat Rákóczi auch in einigen weiteren Werken aufgegriffen. In der Widmung der *Mémoires*, die ebenfalls in Grosbois begonnen wurden, betont er: Der größte Teil dessen, was er hier darlegt, ist das Werk der sündhaften Begierde; seine Schuld schwebt ihm immer vor den Augen. Er geißelt sich, weil der größte Teil seiner Taten durch Eitelkeit, Hochmut und weltlichen Geist inspiriert wurde. Er bekennt seine Überheblichkeit und erklärt sich bereit zur Buße.¹⁸⁶ In den *Soliloquia in forma meditationum adventus Domini diebus*, die wir heute nur aus zwei zeitgenössischen Zensurberichten kennen, beschäftigte sich Rákóczi u. a. mit den Fragen der Gnadenlehre und der Buße; seine Ansichten wurden von beiden Zensoren scharf

183 Z. B. Miklós Zrínyi: Feszültre [Auf das Kruzifix].

184 Z. B. von Gáspár Madách: Superbia; Auaritia; Inuidia; [Henyélés] (Trägheit); [Harag] (Zorn); [Mértéktelenség] (Maßlosigkeit).

185 Sándor Öze: „Bűneiért bünteti Isten a magyar népet“. *Egy bibliai párhuzam vizsgálata a XVI. századi nyomtatott egyházi irodalom alapján* [„Gott bestraft das ungarische Volk wegen seiner Sünden“. Untersuchung einer biblischen Parallele in der gedruckten geistlichen Literatur des 16. Jahrhunderts]. Budapest 1991; István Bitskey: A nemzetsors toposzai a kora újkori magyar irodalomban [Die Topoi des Schicksals der Nation in der ungarischen Literatur der Frühen Neuzeit]. In: ders.: *Mars és Pallas között. Műltszemlélet és sorsértelmezés a régi magyarországi irodalomban*. Debrecen 2006, S. 37–60, hier S. 44–45 und S. 50–51.

186 Rákóczi, *Mémoires* (wie Anm. 3), S. 11–15.

kritisiert und des Jansenismus und des Manichäismus bezichtigt.¹⁸⁷ Von seinen latein- und französischsprachigen Gebeten, die dem Manuskript der *Confessio* angeschlossen wurden, befassen sich zehn Texte mit den sieben Hauptlastern und mit den Versuchungen, die von drei Sinnesorganen ausgehen. Der Begriff der Selbstliebe wird in den Gebeten ebenfalls erwähnt.¹⁸⁸ Diese Gebete finden sich auch im Manuskript der französischen Übersetzung der *Confessio*.¹⁸⁹ In den Meditationen zu den Büchern Genesis und Exodus sowie in den Meditationen des Jahres 1723 setzt sich Rákóczi ebenfalls mehrmals und ausführlich mit der Schuldthematik auseinander.¹⁹⁰

Insgesamt hat die *Confessio peccatoris* einen festen Platz in der Geschichte der autobiographisch-konfessionellen Bearbeitung der Schuld- und Sühne-Thematik. Die Untersuchung des Schuld diskurses kann jedoch der Komplexität des Werkes nur zum Teil Rechnung tragen. Der Text ist der verzweifelte Versuch einer Orientierung zwischen unvereinbaren Traditionen, das Medium und der Ausdruck der Selbstsuche und der Entscheidungsfindung in bzw. nach einer Identitätskrise sowie ein individueller Grenzgang in einer extremen historischen Situation. Dadurch, dass Rákóczi die Akzente eines Erlebnisses auf Grund bewusster oder unbewusster emotionaler und voluntaristischer Bestrebungen häufig verschiebt und manche wirklichen Schandtaten hinter dem Schleier allgemeiner Redewendungen undeutlich lässt, werden die traditionelle Vorstellung einer objektiven Moral und einer sinnvollen normativen Ordnung der Welt indirekt relativiert. An der subjektiven Glaubwürdigkeit seiner Bekenntnisse ist wohl kaum zu zweifeln, aber die Fragen nach der objektiven Wahrhaftigkeit und Echtheit der Selbstanklagen und damit nach dem Maß der Literarisierung der Autobiographie wird man erst nach der Fertigstellung der historisch-kritischen Ausgabe präziser beantworten können.

187 Die Zensoren, die durch den Erzbischof Gallani, apostolischer Vikar des Patriarchats von Konstantinopel, beauftragt wurden, waren zwei italienische Theologen: ein unbekannter Dominikaner und der Franziskanerpräfekt Franciscus de Taurino. András Vizkelety: II. Rákóczi Ferenc elmélkedéseiről készült egyházi cenzori jelentések [Kirchliche Zensurberichte über die Meditationen des Ferenc Rákóczi II.]. In: *Irodalomtörténeti Közlemények* 65 (1961), S. 204–216.

188 Rákóczi, *Aspirationes* (wie Anm. 3), S. 17–21, S. 94–99.

189 Confession d'un pecheur (wie Anm. 8), Bd. 2, fol. 263–282.

190 Rákóczi, *Meditationes* (wie Anm. 3), S. 12–182, S. 526–743 und S. 402–521.